Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der K. Ludwig-Maximilians-Universität

zu München

vorgelegt von

Aloys Neukirchen

aus Cöln.

BONN

P. Hauptmann'sche Buchdruckerei

1914.

Eingereicht am 18. Dezember 1913.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren
Külpe und Baeumker.

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Februar 1914.

Meinen Eltern!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552317_0003

Inhalts-Verzeichnis.

		Seite
Einleitung	§ 1–3	1
Erster Hauptteil: Die Quellen der Kantischen Psychologie und Anthropologie.		
Die kritischen Schriften	§ 4–8	5
Die Vorlesungen	§ 9–13	11
Die Briefe	§ 14	16
Die Anthropologie	§ 15–19	16
Die kleineren Abhandlungen	§ 20–22	23
Baumgartens „Metaphysica“	§ 23	26
Zweiter Hauptteil: Inhaltlicher Vergleich der Kantischen Anthropologie mit seiner Psychologie.		
Uebersicht	§ 24	27
A. Anthropologische Didaktik.		
I. Die Seelenvermögen.		
Vorbemerkungen und Geschichtliches	§ 25–26	28
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 27–28	30
Die Kritik	§ 29	32
Die Anthropologie	§ 30–33	35
II. Das Erkenntnisvermögen.		
1. Sinnlichkeit und Verstand.		
a) Ihr Verhältnis im allgemeinen und das ihrer Vorstellungen.		
Geschichtliches	§ 34	38
Die Kritik	§ 35	39
Die Logik	§ 36	40
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 37	41
Die Anthropologie	§ 38–40	42
b) Die Apologie der Sinnlichkeit.		
Vorbemerkungen	§ 41	45
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 42	45
Die Logik	§ 43	46
Die Anthropologie	§ 44–45	46
Zusammenfassung	§ 46	49

		Seite
2. Das untere Erkenntnisvermögen.		
Uebersicht	§ 47	49
a) Die Sinnlichkeit.		
α) Der äußere Sinn.		
Die Kritik	§ 48—49	50
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 50	55
Die Anthropologie	§ 51—54	54
β) Der innere Sinn.		
Vorbemerkungen	§ 55—56	58
Die Anthropologie	§ 57—60	60
Die Kritik	§ 61—65	64
b) Die Einbildungskraft.		
Vorbemerkungen	§ 66	71
Die Kritik der reinen Vernunft	§ 67—70	71
Die Kritik der Urteilskraft	§ 71—73	76
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 74—75	78
Die Anthropologie	§ 76—79	82
3. Das obere Erkenntnisvermögen.		
a) Allgemeine Funktion.		
Uebersicht	§ 80	88
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 81	88
Die Anthropologie	§ 82	90
b) Die Dreiteilung in Verstand, Urteilskraft und Vernunft.		
Die Kritik	§ 83—86	91
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 87—88	95
Die Anthropologie	§ 89—92	98
c) Das Genie.		
Uebersicht	§ 93	102
Die Menschenkunde und die Reflexionen	§ 94	103
Die Kritik der Urteilskraft	§ 95	105
Die Pragmatische Anthropologie	§ 96	106
Rückblick	§ 97	108
III. Das Vermögen der Lust und Unlust.		
Vorbemerkungen	§ 98	108
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 99—103	110
Die Menschenkunde und die Reflexionen	§ 104—109	115
Die Kritik der Urteilskraft	§ 110—114	123
Die Menschenkenntnis und die Pragmatische Anthropologie	§ 115—119	130
IV. Das Begehrungsvermögen.		
Uebersicht	§ 120	136
1. Gefühl und Begierde	§ 121	136

		Seite
2. Oberes und unteres Begehrungsvermögen	§ 122	137
3. Affekte und Leidenschaften.		
Die Vorlesungen über Metaphysik	§ 123	139
Die Kritik der Urteilskraft	§ 124	139
Die Anthropologie	§ 125—128	141
Zusammenfassung	§ 129	147
B. Anthropologische Charakteristik	§ 130—134	148
Dritter Hauptteil: Die Kantische Anthropologie und Psychologie als Disziplinen.		
Uebersicht	§ 135	154
I. Anthropologie und rationale Psychologie.		
1. Die rationale Psychologie	§ 136—137	155
2. Die Stellung der Anthropologie	§ 138	157
II. Anthropologie und empirische Psychologie.		
1. Die empirische Psychologie	§ 139—140	160
2. Die Stellung der Anthropologie	§ 141—145	164
Schluß	§ 146—148	171

Einleitung.

§ 1. Die vorliegende Abhandlung wird sich von den meisten größeren und kleineren Beiträgen zur Kantliteratur dadurch unterscheiden, daß sie sich auf Erörterungen über die Grundfragen der kritischen Auffassung (also über das, was der Kantischen Philosophie im Geisteskampfe der Weltanschauungen ihre Stellung anweist) nur in beschränktem Maße und soweit es ein anderer, in ihrem Thema ausgedrückter Zweck erlaubt, einlassen wird; noch mehr müssen hier Erwägungen über die Berechtigung des von Kant eingenommenen Standpunktes und dergl. in den Hintergrund treten. Wir lenken unsere Aufmerksamkeit auf ein Nebengebiet, das für den Charakter der Kantischen Philosophie anscheinend weniger bezeichnend ist. Bevorzugt doch die Anthropologie, die unser Interesse in erster Linie in Anspruch nehmen soll, offensichtlich die praktisch-populäre Seite ihres Gebietes, und beim flüchtigen Durchlesen erscheint der Zusammenhang mit der Kantischen Philosophie, dem Kritizismus und der ethischen Metaphysik nicht allzu weitreichend.

Es ist längst erkannt und auch nicht zu verwundern, daß die Kantische Anthropologie tatsächlich nicht geringe Beziehungen zum Kritizismus und dem, was damit im Zusammenhange steht, enthält (freilich unterscheiden sich hier die einzelnen Fassungen). Aber nicht um diese Seite der Anthropologie soll es sich hier handeln, sondern um eine andere, deren Untersuchung viel reichhaltigere Resultate ergeben wird: um den psychologischen Charakter der Anthropologie und ihre Beziehungen zur Kantischen Psychologie.

Die Kantische Psychologie ist, wie die heute vorliegende Literatur zeigt, ein noch verhältnismäßig wenig

beachteter und bearbeiteter Zweig der Kantischen Philosophie. Zudem dient das meiste, was bisher darüber geschrieben ist, mehr oder minder der Erläuterung der psychologischen Voraussetzungen und Folgerungen der Transszendentalphilosophie oder deren Beziehungen zur Psychologie, kurz: der Stellung der Psychologie im kritischen System. Von einer nach rein psychologischen Gesichtspunkten vorgehenden Bearbeitung sind dagegen erst Anfänge zu verzeichnen. — Charakteristisch ist aber, daß überall dort, wo das rein Psychologische mehr betont wird, die Anthropologie als Hauptquelle verwertet zu werden pflegt.

Es sei hier auch ein an und für sich äußerliches Moment angeführt: Eine so umfassende Arbeit über die kritische Philosophie wie das „Enzyklopädische Wörterbuch" von G. S. A. Mellin (Züllichau u. Leipzig 1797) schöpft in der Besprechung psychologischer Begriffe das meiste aus der Anthropologie.

Es wird aus dem Verlaufe unserer Abhandlung klar werden, daß das gar nicht anders sein kann: Überhaupt wird eine in etwa eingehende Behandlung psychologischer Fragen der Kantischen Philosophie, die, um es nochmals zu betonen, in vorwiegend psychologischem Interesse unternommen ist, sich in erster Linie an die Anthropologie wenden müssen.

§ 2. Von einem allgemeineren Standpunkt aus betrachtet, ist übrigens eine Untersuchung der Anthropologie auf ihre Beziehungen zur Kantischen Psychologie geeignet, zunächst einmal über die Bedeutung der Anthropologie selbst Rechenschaft zu geben [1]); wichtiger ist aber, daß

---

1) Sicher ist für eine allseitige Betrachtung und Würdigung der Kantischen Anthropologie ein historischer Ausblick auf die Entwicklung dieser Disziplin in der neueren Philosophie von hohem Wert. Wir verweisen daher auf Diltheys Abhandlung: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts (abgedruckt in Diltheys Ges. Schriften, Bd. II 416 ff.), müssen uns im übrigen jedoch (abgesehen von einigen kurzen Bemerkungen, s. §§ 129, 134, 141) im Rahmen der Kantischen Philosophie bezw. Psychologie halten. — Über Kants Anthropologie vergleiche man bis jetzt B. Erdmann, Reflexionen zur Anthropologie 53 ff. u. K. Vorländer, Kants Anthropo-

sich daraus ein im einzelnen begründetes Urteil ergeben wird, welchen psychologischen Gehalt eigentlich die Kantische Philosophie (und zwar auch außerhalb ihrer kritischen Grundlage, die ja ohne psychologische Voraussetzungen nicht auskommt [1]) aufzuweisen hat. — Auch dazu könnte vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern. Zum Schlusse soll dann angedeutet werden, wie Verfasser sich eine spätere Bearbeitung der Kantischen Psychologie unter besonderer Heranziehung der Anthropologie denkt.

Nur unvollkommen macht sich die Bedeutung der Anthropologie für die Kantische Psychologie in dem Werk E. F. Buchners: A study of Kants psychology with reference to the critical philosophy (Psychological Review, Monograph-Supplement No. 4) geltend. Verfasser sucht zwar S. 43 ff. u. a. die gegenseitigen Beziehungen festzustellen; da aber der ganze Nachdruck auf den direkten Äußerungen Kants über „Anthropologie" und „Psychologie" liegt, nicht genügend Eindruck dagegen die Tatsache macht, daß in der Kantischen Anthropologie sehr reiches empirisch-psychologisches Material steckt (vgl. a. a. O. 88 ff.), so ist das Ergebnis zumal betr. der Natur der Anthropologie in gewisser Beziehung irreführend oder wenigstens einseitig.

Demgegenüber ist also zu sagen: Die Geschichte der Entstehung der anthropologischen Vorlesungen — von Bedeutung ist hier besonders die von Kant ausdrücklich betonte Parallelstellung zu den Vorlesungen über physische Geographie (s. § 11) —, sodann die Bemerkungen Kants über ihren Zweck und dergl. (wir werden sie im Verlauf unserer Arbeit zu erwähnen haben) lassen das Verhältnis der „pragmatischen" (!) Anthropologie zur Psychologie leicht lockerer erscheinen, als es dem ganzen Umfang der Tatsachen gemäß ist. Deshalb müssen wir zunächst weniger begrifflich als den Tatsachen gemäß vorgehen, mit anderen Worten: vor allem eine genaue inhaltliche Vergleichung der Anthropologie in ihren ver-

logie, Einl. XVI ff. — Die Bedeutung der Anthrop. für die Kantische Ästhetik zeigt das Buch von O. Schlapp: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft (1901).

1) S. hierüber u. a. Rademaker, Kants Lehre vom inneren Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft", 1 ff. (Kant-Studien 1908, Ergänzungsheft 9).

schiedenen Fassungen mit dem, was uns aus den übrigen Werken des Philosophen an psychologischen Grundsätzen und Meinungen überliefert ist, durchführen. Dann wird sich das Verhältnis der Anthropologie zur Psychologie als viel enger erweisen, als man nach den oben angeführten Gesichtspunkten vermuten könnte. Durch diesen inhaltlichen Vergleich wird sich dann auch der rechte Standpunkt ergeben, von dem aus wir Kants Äußerungen über „Anthropologie" und „Psychologie" zu beurteilen haben.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier noch ausdrücklich betont, daß eine Arbeit über Kantische Psychologie ohne Anknüpfung an die Kritik der reinen Vernunft vor allem von vornherein undenkbar ist; ja man muß sagen: Die Kritik liefert die Grundlagen der Kantischen Psychologie [1]). Aber bei aller Rücksicht darauf dürfen wir uns nicht nur von diesem Gesichtspunkt leiten lassen: Das Psychologische soll sich hier, soweit möglich, in seiner Eigenart, nicht als Anhängsel der Transszendentalphilosophie zeigen.

---

§ 3. Unsere Untersuchung wird daher folgenden Gang einschlagen. Zunächst sei in einer Übersicht über die in Betracht kommenden Werke Kants (Kritische Schriften, Vorlesungen, Briefe usw.) festgestellt, welche Bedeutung für die Kantische Psychologie die einzelnen Stücke besitzen, wenigstens bei den wichtigsten auch kurz über ihre Verwertung in unserer Arbeit Auskunft gegeben. — Unsere zweite Aufgabe ist dann, an Hand der Anthropologie die Beziehungen der Hauptpunkte, in die sich der dort vereinigte psychologische Stoff zusammenfassen läßt, zu den entsprechenden sonstigen Äußerungen Kants darzulegen; dieser Teil wird der umfangreichste und wichtigste sein (s. o.). — Drittens ist es nötig, von Kant selbst zu erfahren, wie sich nach seinen Bemerkungen über Psychologie und Anthropologie deren Verhältnis gestaltet. Dieser letzte Abschnitt wird stofflich meist nur Bekanntes enthalten; für uns ist es aber, wie ja auch aus dem § 2 Gesagten hervorgeht, von Bedeutung, auf diese Weise die Probe zu

---

1) Was dem oben Bemerkten über die psychologischen Voraussetzungen der Kritik nicht widerspricht; s. Rademaker a. a. O.

machen auf das im vorhergehenden Teile zustandegebrachte Ergebnis.

Anm. Die Zitate aus Kants Werken sind im allgemeinen der Ausgabe der Berliner Akademie entnommen; wo diese noch nicht vorliegt, der Ausgabe von Rosenkranz-Schubert (Leipzig 1838). Für die in beiden Auflagen der Kritik d. r. Vern. übereinstimmenden Partien zitiere ich nach der zweiten Auflage. Sie ist überall da anzunehmen, wo in dieser Beziehung nichts weiteres vermerkt ist. — Auch Stellen aus Kants Briefen (Akad.-Ausg. Bd. X ff.) sind aus Gründen der Gleichmäßigkeit nach heutiger Orthographie usw. angeführt.

Erster Hauptteil:

Die Quellen der Kantischen Psychologie und Anthropologie.

In unserer Übersicht über die in Betracht kommenden Werke Kants beginnen wir am zweckmäßigsten mit den kritischen Schriften.

Die kritischen Schriften.

Kritik der reinen Vernunft.

§ 4. Die Stellung der Kritik der reinen Vernunft zur Psychologie ist verschiedentlich behandelt worden[1]).

---

1) Ausführlich vor allem bei J. B. Meyer, Kants Psychologie 144 ff. (in dem Kapitel: Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik, Logik u. Ethik). Ferner verweise ich auf R. Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinn 71 f., A. Apitzsch, Psychol. Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants 26 ff., Fr. Rademaker a. a. O. 1 f. u. M. Jahn, Einfluß der Kant. Psychol. auf die Pädag. als Wiss. (Neue Jahrb. für Philol. u. Pädagog. 1884) 406 f. — Eine besondere Stellung nimmt O. Schneider (Die psychologische Entwicklung des Apriori, 1883) ein, der im ersten Teile seiner Arbeit das ganze kritische Verfahren sozusagen in eine „Transszendentalpsychologie" auflösen will und alle Einwürfe gegen die Methode und Beweisführung der Kritik vom Standpunkte der „Psychologie" aus begründet. Die Kritik ist ihm geradezu die „psychologische Erwägung aller Elemente, welche bei der Bildung unserer Vorstellungen mitwirken" (72), eine Behauptung, die

Wenn auch über das Verhältnis der transszendentalen Methode der Kritik zur Psychologie noch keine vollständige Einigkeit herrscht, so wird doch folgender Standpunkt, der sich auf die Stellungnahme Kants selber stützt, der annehmbarste sein:

Die Frage nach den apriorischen und empirischen Bedingungen unserer Erkenntnis darf an psychologische Tatsachen anknüpfen, die auf dem Wege der einfachen Selbstbeobachtung gefunden werden können. Der Nachweis aber, inwiefern die beim Zustandekommen unserer Erkenntnis tätigen Faktoren eine „Erfahrung" überhaupt möglich machen und ihre Gültigkeit und Verläßlichkeit bedingen, kann nicht von der Psychologie erbracht werden, sondern er bildet die Aufgabe einer anderen philosophischen Disziplin, die von Kant eben „Kritik" oder „Propädeutik zur Transszendentalphilosophie" genannt wird und die Vorbereitung zur Metaphysik darstellt [1]). Mit anderen

---

er noch besonders stützt auf den Ausspruch am Schluß der transsz. Elementarlehre, daß „die Auflösung aller unserer transszendenten Erkenntnis in ihre Elemente . . . . . ein Studium unserer inneren Natur" bedeute. Bei all dem soll aber das Ziel der Kritik, die Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung, unverrückbar festgehalten werden. — R. Sommer nennt (in seiner Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Baumgarten bis Kant) die Kritik „eine Selbstbetrachtung des menschlichen Geistes, vorgenommen unter Anwendung der von der Naturwissenschaft vorher ausgebildeten Methoden" (291), in der Kant nach Art einer chemischen Analyse durch Selbstbeobachtung und Zergliederung der menschlichen Geistestätigkeit allmählich die empirischen und aposteriorischen Elemente der Erkenntnis von den im Gemüte liegenden apriorischen zu sondern gelernt habe [s. bes. die Einl. zur 1. Aufl. der Krit. d. r. Vern. und die zur 2. Aufl.: „Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selber hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat" (III, 27)].

1) S. E. Arnoldt, Ges. Schriften, Bd. V, 90; vgl. auch die „Vorrede" zur 1. Aufl. d. Kritik d. r. Vern.: Es handelt sich um eine Kritik

Worten: Die Kritik d. r. Vern. als solche kann nicht auf empirischem (also psychologischem), sondern nur auf transszendentalem Wege durchgeführt werden, wobei die Gründe, die die Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der Begriffe a priori dartun sollen, unabhängig von der Erfahrung sein müssen. Also gehört nur die Frage des quid facti, die auf das rein Tatsächliche der Bewußtseinsinhalte geht, der Psychologie an. Die Frage des quid iuris aber, die gewissermaßen die Rechtsbefugnis im Gebrauch der apriorischen Begriffe betrifft, entscheidet die nach anderen als empirischen Gesichtspunkten vorgehende Transszendentalphilosophie in der „transszendentalen Deduktion" (s. III 99—101).

§ 5. So einfach diese Erklärung lautet, so schwierig ist im einzelnen die Trennung psychologischer und transszendentaler oder erkenntnistheoretischer Elemente in der Vernunftkritik, so wie Kant sie geschrieben hat, durchzuführen. Denn da ich zur Entscheidung des quid iuris die Klarlegung der Fakta voraussetzen muß, so wird von deren Ausfindigmachung und Deutung die Lösung der kritischen Frage mit abhängig sein. Die transszendentale Deduktion ist daher in allen ihren Teilen von Faktoren, die der psychologischen Erfahrung entnommen sind, durchsetzt; beides ist fest miteinander verwachsen [1]). — Daraus

---

„des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung (!), streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien" (IV 9).

1) Gelegentlich ist der Hinweis auf psychologische Tatsachen oder Vermutungen auch ganz ohne Einfluß auf die Durchführung der Kritik (so z. B. die Andeutung von „einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel" von Sinnlichkeit und Verstand, III 46; s. darüber Fr. Rademaker a. a. O. 2 u. F. Kuberka, Kant-Studien, Bd. XII, 394). — S. noch über das Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie überhaupt J. Cohn, Münsterbergs Versuch einer erkenntnistheoret. Begründung d. Psychologie (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1900, 1 ff.) u. K. Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie (Abh. der

folgt, daß wir zur Lösung unserer Aufgabe die Ausführungen der Vernunftkritik heranziehen müssen. Sie enthält für uns die ersten und wichtigsten Erklärungen psychologischer Begriffe, zu denen die Anthropologie, freilich entsprechend ihrer durchaus verschiedenen Absicht und Anlage, in irgend einem Verhältnis stehen muß. Und das wird um so leichter zu beurteilen sein, als die Vorlesungen über Anthropologie in die Zeit nach Entdeckung des kritischen Problems fallen [1]) und dessen Einfluß mehr oder weniger auch in ihren empirisch-psychologischen Ausführungen verspüren lassen. — Übrigens kommen auch andere Kantische Schriften und Vorlesungen psychologischen Inhalts ohne Bemerkungen erkenntniskritischer Art nicht aus [s. z. B. Vorl. über Metaph. im Abschn. über empir. Psychol. (Pölitz) 158 f.].

Aus all dem ergibt sich, daß wir auch das „Transszendentalphilosophische" in der Krit. d. r. Vern. nicht außer acht lassen können; wir haben es da in Betracht zu ziehen, wo die psychologische Auffassung mit den kritischen Gesichtspunkten eine innige Verbindung eingegangen ist. — Bei der völligen Verschiedenheit von Vernunftkritik und Anthropologie in Darstellungsart und -ziel ist eine „Vergleichung" natürlich nur mit Bezug auf besonders hervorstechende Begriffe, die sowohl eine psychologische als eine erkenntnistheoretische Seite haben, und kleinere Teilgebiete möglich.

Kritik der praktischen Vernunft.

§ 6. Auf sie werden wir für unseren Zweck wenig Rücksicht zu nehmen haben. Die Stellung der Kantischen Ethik zur Psychologie ist, soweit es sich um die Begrün-

---

philos.-philol. Klasse der Königl. Akad. d. Wiss. zu München, 19. Bd. 2. Abt.).

1) Als entscheidend dafür wird bekanntlich das Jahr der Dissertation, 1770, oder das Jahr 1772 angesehen (s. Brief vom 21. Februar dieses Jahres an M. Herz, worin zum erstenmal auch die Verstandeserkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt wird, X 123 ff.; vgl. F. Kuberka, Kants Lehre von der Sinnlichkeit 27 f.)

dung apriorischer Prinzipien handelt, ähnlich der der Metaphysik [1]); aber die Kritik der praktischen Vernunft enthält sehr viel weniger Psychologisches, das sich mit der Anthropologie vergleichen ließe, als die Vernunftkritik: gerade die Reinheit des ethischen Prinzips wollte Kant am wenigsten durch empirische Momente, die aus der sinnlich-geistigen Natur des Menschen, also aus der Psychologie, hätten entlehnt werden müssen, getrübt wissen. Für uns kommt daher zum Vergleich nur weniges in Betracht [2]).

Kritik der Urteilskraft.

§ 7. Obschon in der Anthropologie der Erörterung des Geschmacksvermögens ein verhältnismäßig geringer Raum gewidmet ist, so werden sich doch die Beziehungen zur Kritik der Urteilskraft als ziemlich weitreichend herausstellen. — Kant hat zwar auch der ästhetischen Würdigung, ähnlich der Verstandeserkenntnis und dem sittlichen Handeln, ein apriorisches Prinzip zugrunde gelegt, und auch hier, der Kritik d. r. Vern. vergleichbar, eine „transszendentale Exposition" als zur Bestimmung der Apriorität unerläßlich und „wesentlich gehörig" einer „bloß empirischen" gegenübergestellt, die nur zur Begrün-

1) S. J. B. Meyer, Abweisung der psychologischen Empirie von der Ethik (a. a. O. 182 ff.); ausführlicher handelt darüber A. Hegler, „Die Psychologie in Kants Ethik" 1891, der an einer psychologischen Bedeutung letzterer festhält, insofern auch die Kantische Ethik von psychologischen Beobachtungen ausgegangen ist und psychologische Begriffe, wie die der Achtung, der Pflicht usw. handhabt (a. a. O. 1 ff.); wie sich aber die Behandlung der praktischen Philosophie allmählich von ihrem psychologischen Ursprung und von der Gründung der Sittlichkeit auf das „moralische Gefühl" verschiebt, um immer mehr ihren Charakter als Wissenschaft von absoluten Werten, deren Gültigkeit von der Erfahrung unabhängig ist, hervorzukehren, darüber s. a. a. O. 305 ff., über den in der Krit. d. pr. Vern. erreichten grundsätzlichen Standpunkt und seine tieferen Ursachen, ebd. 22 ff.

2) Die Beziehungen ethischer Abschnitte der Anthropologie zur Krit. d. prakt. Vern. sind enger und zahlreicher; aber die müssen wir, da sie uns von der eigentlichen Psychologie ablenken würden, bei Seite lassen (s. darüber auch Hegler a. a. O. 323 f.).

dung eines Privaturteils ausreicht [1]); aber es sind in der Krit. d. Urt. nähere Bestimmungen der ästhetischen Gefühle durch die damit verbundenen seelischen Zustände nicht vermieden (s. besonders: Analytik des Erhabenen, § 27 ff. V 257 ff.) [2]). Wenn dadurch einerseits die Krit. d. Urt. der Anthropologie mit ihrem wesentlich psychologischen Inhalt näher rückt, so anderseits die Anthropologie der Krit. d. Urt.: Denn so sehr die Anthropologie kritische und metaphysische Betrachtungen theoretisch als nicht zu ihrem Gebiet gehörig ansieht [s. Anthr. in pragm. Hins. (VII 142, nach d. Anm. zu § 7 u. 161, § 24)], so wird doch gerade in der Abhandlung über die sinnlich-intellektuelle Lust oder den Geschmack (a. a. O. 239 ff.) wiederholt und nachdrücklich auf den apriorischen Charakter hingewiesen. Und daran konnte auch die Anthropologie nicht vorbeigehen, wenn sie nicht auf die Erklärung des für Kant grundlegenden Unterschiedes zwischen Angenehm und Schön verzichten wollte; denn der beruht ja auf der Allgemeingültigkeit und Mitteilbarkeit des Schönheitsgefühls, die die Annahme einer apriorischen Veranlagung erfordert.

Das schon § 2 Anm. zitierte Werk von O. Schlapp hat für eine allgemeine Vergleichung der Krit. d. Urt. mit den entsprechenden Partien der Anthr. schon die Hauptarbeit geleistet, obschon dort nicht der psychologische Gesichtspunkt, auf den es uns vor allem ankommt, maßgebend ist. Zudem sind, da sich des Verfassers Hauptinteresse auf die Entstehung der Krit. d. Urt. richtet, die Untersuchungen der nach 1790 fallenden Quellen, also besonders der Anthropologie v. J. 1798 [3]), etwas kurz ausgefallen; hier haben wir also, soweit psychologische Momente in Frage kommen, zu ergänzen. Auch bez. der übrigen Fassungen der Anthr. [4]) werden wir das für die psychologische Entwicklung Charakteristische noch etwas näher betrachten müssen.

---

1) S. V 277 f.: „Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile."

2) Vgl. auch F. Kuberka, Kants Lehre von der Sinnlichkeit, 76.

3) S. a. a. O. 398—402.

4) Natürlich können wir nur die gedruckten in Betracht ziehen.

Die übrigen kritischen Schriften.

§ 8. Darunter sind diejenigen verstanden, die teils der Vorbereitung, teils der Ergänzung der in den drei Kritiken, hauptsächlich der Vernunftkritik, sich darstellenden Grundlage der Kantischen Philosophie dienen; also in chronologischer Reihenfolge z. B.: die Dissertation: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770), Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783), Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), Über Philosophie überhaupt (1794), Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff (hrg. von Rink 1804). Auf ethischem Gebiete: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Metaphysik der Sitten (1797). — All diese Schriften enthalten für uns, wenn nicht etwas wirklich Neues, so doch da und dort manches, was besser und klarer formuliert erscheint als in der eigentlichen Kritik. Und da in ihnen mehrfach auf die Anthropologie Bezug genommen wird, so werfen auch sie Licht auf die Stellung dieser Disziplin und „Wissenschaft" (sofern sie in Kants Sinne so genannt werden kann) im ganzen System, auch zur Psychologie.

Die Vorlesungen (außer der Anthrop.).

§ 9. Wo in ihnen von psychologischen Dingen die Rede ist, stehen sie in engerem Verhältnis zur Anthropologie als die kritischen Schriften: Da sie neben der theoretischen Erklärung der Zuhörer wegen mehr auf das praktische Bedürfnis der Veranschaulichung an Beispielen und dergl. Rücksicht nehmen, so bietet ihre Darstellungsweise mehr oder weniger Ähnlichkeit mit der ja auch praktische oder „pragmatische" Ziele verfolgenden Anthropologie. Für uns sind von Wichtigkeit die Vorl. über Logik, die über physische Geographie und besonders die über Metaphysik.

Logik.

§ 10. (Unter dieser „Logik" sind natürlich die von Jäsche 1800 im Auftrage Kants herausgegebenen Vor-

lesungen zu verstehen.) Die Einleitung behandelt in ziemlich freier Weise Fragen, die zum Teil neben ihrer Bedeutung für die Logik auch eine psychologische Seite haben; hauptsächlich werden die in Kap. V (Ros.-Schub. III 197—205) geäußerten Bemerkungen über Klarheit, Deutlichkeit, logische und ästhetische Vollkommenheit der Erkenntnis für uns in Betracht kommen, da die Anthropologie auf die genaue Unterscheidung dieser Begriffe, die ja auch in der psychologischen Auffassung sinnlicher Erscheinungen eine Rolle spielen, großen Wert legt [1]).

Physische Geographie.

§ 11. Diese Vorlesungen (im Auftrage Kants von Rink 1802 hrg.) bieten in Zweck und Art der Darstellung ein Gegenstück zur Anthropologie; das eigentümliche Verhältnis beider Disziplinen, die von Kant selbst in Parallele gesetzt worden sind, hat zu Vermutungen über die Entstehung der Anthropologie aus der Physischen Geographie Anlaß gegeben [2]). Uns interessiert vor allem § 2 der Einl. zu diesen Vorlesungen (Ros.-Schub. VI 421—424), in der die Gegenüberstellung der „Physischen Geographie", die die Kenntnis der Natur bezweckt, und der „Anthropologie", die die Kenntnis des Menschen zum Gegenstande hat (beide „machen zusammen die Weltkenntnisse aus") sich vergleichen läßt mit der Anmerkung am Schluß der Vorr. zur „Anthr. in pragm. Hins." (S. 122 a. a. O.), in der derselbe Gedanke ausgesprochen ist. S. noch §§ 15 und 143.

---

1) Die Beurteilung des Standpunktes der „Logik" wird erschwert durch die Ungewißheit in der Datierung mancher Äußerungen. Vgl. u. a. R. Grundmann, Entwicklung der Ästhetik Kants, 66 f. — Im übrigen können wir auf diese Frage nicht näher eingehen (s. noch E. Arnoldt, Ges. Schr. V 331 ff., vgl. auch § 17 Anm.).

2) Die hierüber entstandenen Kontroversen berühren unser Thema nicht: ich verweise daher nur auf B. Erdmann, Refl. zur Anthr., Einl. 37 ff. und die Entgegnung E. Arnoldts in dessen Ges. Schriften, IV 335 ff.

Metaphysik[1]).

§ 12. Etwas länger müssen wir bei den Vorlesungen über Metaphysik verweilen. — Sie sind in mehreren Fassungen auf uns gekommen[2]), von denen eine im Druck vorliegt (hrg. von Pölitz 1821), während die anderen nur handschriftlich überliefert, also schwer zugänglich sind. Wir müssen uns daher in der Hauptsache mit der Pölitzschen Ausgabe begnügen[3]).

Für ihre Bewertung ist neben der Echtheit und Treue der Überlieferung die Datierung der benutzten Quellen maßgebend. Die Meinung B. Erdmanns, wonach die Vorlage der Kosmologie, Psychologie und rationalen Theologie bei Pölitz einer Vorlesung um d. J. 1774 entstammt[4]), ist jetzt, wie es scheint, überwunden durch E. Arnoldt, der für eine Datierung auf das W. S. 1779/80 oder das W. S. des vorhergehenden Jahres eintritt[5]). Heinze nimmt (a. a. O. 515 ff.) zur chronol. Bestimmung einen größeren Spielraum an: 1775/76—1779/80, was Erdmanns Ansicht wieder mehr entgegenkäme. O. Schlapp, der die Pölitzschen Vorl. auch in den Bereich seiner Untersuchungen zieht (a. a. O. 148—163), folgt im wesentlichen

---

1) Wir wollen hier noch eben an die „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766" erinnern (II 305—313), wo die Vorlesungen über Metaphysik an erster Stelle besprochen sind (308 ff.).

2) Arnoldt erwähnt und bespricht deren vier (Ges. Schr. V 37 ff.), Heinze in seinem Aufsatz über diese Vorl. (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XIV 483 ff.) dagegen fünf.

3) Bei Heinze ist a. a. O. zum Schluß (als Beilagen III u. IV) nur die Psychologia rationalis aus zwei nicht von Pölitz benutzten Manuskripten abgedruckt, nicht die für uns sehr viel wichtigere Psychologia empirica. Eine Vorstellung von dem Inhalt der Psychologia empirica, wie sie diese Vorl. Anfang der 90er Jahre boten (bei Heinze ist das betr. Manuskript mit „K 2" bezeichnet), gibt uns aber die Inhaltsangabe a. a. O. 628—638, auf die wir gelegentlich hinweisen werden.

4) S. Philos. Monatsh. XIX 129—144 u. XX 65—97. — Die Stelle, die nach Erdmanns Ansicht den Standpunkt dieser Vorl. zur Kritik dokumentiert, ist § 81 angeführt; s. dazu E. Arnoldt, Ges. Schr. V 45 ff.

5) Ges. Schr. V 59.

Heinze, genauer noch P. Menzer [1]), und setzt als das wahrscheinlichste Datum d. J. 1779 an [2]).

Das möge zu einer Orientierung genügen; ein Überblick über dieses die Kantforschung lebhaft interessierende Problem rechtfertigt sich hier durch die große Bedeutung der Vorlesungen über Metaphysik für das uns beschäftigende Thema.

Sie sind nämlich in ihrem Abschnitte über empirische Psychologie das einzige aus dem für uns in Betracht kommenden Material, das sich mit der Anthropologie in Bezug auf Wahl der behandelten Gegenstände und Art der Darstellung in unmittelbaren Vergleich bringen läßt, wobei man im wesentlichen auch in gleicher Reihenfolge vorgehen kann. Die Vergleichspunkte und Übereinstimmungen liegen so offen zutage, daß man bei flüchtiger Durchsicht das eine als weitere Ausgestaltung oder Ergänzung des anderen auffassen sollte. Ein nahes Verhältnis dieses Abschnittes über empirische Psychologie zur Anthropologie läßt sich übrigens schon aus Kants Mitteilung an M. Herz vom 20. Oktober 1778 erschließen:

„Empirische Psychologie fasse ich jetzo kürzer nachdem ich Anthropologie lese“ [3]) (X 225). — Ist uns also die Kritik der reinen Vernunft wichtiger als grundlegend und entscheidend für die Auffassung und Entwicklung psychologischer Begriffe, so besteht der Vorzug der Pölitzschen Vorlesungen für uns in der Möglichkeit eines viel durchgreifenderen Vergleichs mit der Anthropologie.

§ 13. Nun sind Inhalt und Darstellungsart der Vorl. bei Pölitz allerdings dazu angetan, uns die Annahme, es

1) S.: „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760—1785“ (Kant-Studien, Bd. III 64 f.).

2) Über die Gründe s. 148 f. Fußnote: Die Vorl. müssen nicht allzulange vor dem Erscheinen der Vernunftkritik (1781) gehalten sein, was aus Pölitz 216: „Eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben, die viele Mühe gekostet hat, und die noch wenige wissen: nämlich, die Schranken der Vernunft und der Philosophie einzusehen, wie weit die Vernunft hier gehen kann,“ gefolgert wird.

3) Vgl. auch Buchner a. a. O. 45.

habe eine andere Disziplin der „empirischen Psychologie" einen großen Teil ihrer Aufgabe abgenommen (s. die eben zitierte Äußerung Kants), glaubhaft zu machen (die Vorl. über Metaphysik begannen 1755/56, die über Anthropologie 1772/73) [1]). Es fällt auf die Kürze und Knappheit des Ausdrucks und der Darstellung, die sich häufig mit der Anführung eines Beispiels statt einer eigentlich psychologischen Erklärung begnügt. Dagegen tritt die Genauigkeit in der Einteilung und Bezeichnung der „Vermögen" für unser Empfinden allzusehr hervor; wir vermissen einen dem sorgfältig hergestellten Gerüst entsprechenden Ausbau. Eine nähere Beschreibung und Erklärung der seelischen Tatsachen kommt auf diese Weise kaum auf; vielfach reicht das Angeführte eben aus, um erkennen zu lassen, was Kant eigentlich gemeint hat, gibt uns aber eine ganz unzureichende Vorstellung von der Vielgestaltigkeit des menschlichen Seelenlebens, wie es sich nach den mannigfachen Richtungen hin — Kant spricht von „Vermögen" — betätigt. Dürftig erscheint vor allem die Besprechung der „nachgeahmten Erkenntnis der Sinne" (Pölitz 149 ff.), wo sich besonders deutlich zeigt, wie das größte Gewicht auf die genaue Unterscheidung der facultates und nicht auf die Erörterung ihrer Wirksamkeit gelegt ist. — Beim „Vermögen der Lust und Unlust" und beim „Begehrungsvermögen" erscheint uns die Darstellung für eine empirische Psychologie wieder zu abstrakt; hier bemüht sich Kant mehr um die Hervorkehrung der „Prinzipien", die später in der Kritik ihren apriorischen Charakter ausgeprägt haben, als um die Anführung von Erfahrungstatsachen: „Allgemeingültigkeit des Geschmacks" und „Freiheit des Willens" sind die Gesichtspunkte, die hier die Herrschaft führen.

All diese Eigentümlichkeiten, die wir zum großen Teil vom Standpunkte der empirischen Psychologie im heutigen Sinne als Mängel ansehen müssen, erklären sich, abgesehen von der noch etwas frühen Zeit und der Art der Überlieferung, aus der Anlehnung an die

1) S. über die Vorl. über Metaph. E. Arnoldt, Ges. Schr. V 333 ff., über die Anthropologie, IV 329 ff.

Vorlage, die Metaphysik A. G. Baumgartens (s. Nachricht .... a. a. O. 308 f.). Da wir auf sie der Anthropologie wegen nochmals zurückkommen müssen, so verweise ich auf § 23. — Im übrigen werden wir sehen, ob die von den Vorl. über Metaph. gelassenen Lücken von der Anthrop. ausgefüllt werden.

Die Briefe.

§ 14. Welche Bedeutung die Briefe Kants für uns haben können, ist schon durch die vorhin verwertete Mitteilung in dem Briefe an M. Herz vom Jahre 1778 (s. S. 14) erwiesen. Wir werden noch mehrmals Gelegenheit haben, auf eine briefliche Äußerung Kants, die seine Psychologie oder Anthropologie betrifft, hinzuweisen. — Hier wollen wir nur noch an den Streit wegen der Datierung der ersten Vorlesungen über Anthropologie, in dem eine Stelle in einem undatierten Briefe an M. Herz eine große Rolle spielt, erinnern [1]).

Die Anthropologie.

§ 15. Die bis jetzt erwähnten Schriften Kants stellen für uns das Material dar, dessen psychologischen Inhalt wir zur Anthropologie in Beziehung setzen müssen. Es erübrigt sich noch kurz zu sehen, wie es denn mit der Kantischen Anthropologie eigentlich steht.

Was sie ist und bezweckt (um das hier schon kurz vorauszuschicken), sagen uns die jeweiligen Vorbemerkungen in den gleich zu besprechenden Fassungen; im Sinne Kants beabsichtigt sie die Erweiterung der Menschen- und Weltkenntnis (beide beeinflussen nicht nur einander, sondern sind in gewisser Beziehung gleichbedeutend), nach ihrem erst später (wenigstens begrifflich) genauer fixierten „pragmatischen" Charakter geht sie auf die Erforschung dessen, was der Mensch als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll" (VII 119, Vorr. zur Anthr. in pragmat. Hins.); s. ausführlich §§ 135, 138, 141 ff.

---

1) S. B. Erdmann, Refl. zur Anthr. 48, Anm. 3, u. E. Arnoldt, Ges. Schr. IV 325 ff., über die Mitteilung an M. Herz: „Ich lese in diesem Winter zum zweiten Mal ein Collegium privatum der Anthropologie" (X 138). — Wir haben vorhin schon das Ergebnis E. Arnoldts verwertet.

Neben der von Kant selbst herausgegebenen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798) sind zunächst die von F. Chr. Starke veröffentlichten Nachträge: „I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis“ und „I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie“ zu berücksichtigen. Dazu kommen noch die jetzt im XV. Bd. der Berliner Ausgabe enthaltenen Reflexionen zur Anthropologie und schließlich die ebenda mitgeteilten Kolleg-Entwürfe zur Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren [1]).

Die Reflexionen.

§ 16. Wir beginnen mit ihnen, weil sie uns am weitesten in die Zeit der allmählichen Entwicklung der anthropologischen Vorlesungen hinabführen. — [Eine Auswahl aus den dem Kantischen Handexemplar von Baumgartens Metaphysica (s. § 23) entnommenen, zu verschiedenen Zeiten entstandenen „Reflexionen“ besaßen wir schon in der Veröffentlichung B. Erdmanns: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie; 1. Bd. 1. Heft: Reflexionen zur Anthropologie (1882). Diese Auswahl ist natürlich durch den XV. Bd. der Akademie-Ausgabe ersetzt [2]), die Einleitung über die Geschichte des Textes (1—34) und die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Anthropologie (34—64) aber, trotzdem sehr vieles durch neuere Ergebnisse überholt ist, immer noch lesenswert und wichtig.] Über diese Reflexionen scheint noch E. Arnoldt (s. Ges. Schr. V 176, wo er sie „erste Gedanken“ im Sinne Lessings nennt) ziemlich skeptisch zu urteilen. Daß sie nicht von einem absoluten, sondern nur von einem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt zu bewerten sind, ist klar [3]). Für uns fällt überdies der hauptsächliche Grund zu einer absoluten Beurteilung, die sich ja in der Regel auf die Stellung zur Kritik bezieht, weg. Wir haben es, wie die bisherige Übersicht zeigte, mit Dokumenten der Kantischen Psychologie aus verschiedenen Stadien seiner Entwicklung zu tun, und da können uns entsprechende Vergleichspunkte auf Seiten

1) S. die Übersicht über das ungedruckte Material bei Schlapp a. a. O. 12 ff. u. im XV. Bd. der Berliner Kant-Ausg., VII ff. (Vorwort).

2) S. auch K. Vorländer, Kants Anthrop. in pragmat. Hins., Einl. XII.

3) Vgl. auch das Vorwort des Herausgebers im XV. Bd., dessen besonderes Interesse sich allerdings auf die ästhetischen Reflexionen, also die zur 2. Abt. des Buches: „Vom Gefühl der Lust und Unlust“ (s. Anthr. in pragmat. Hins. 239 ff.) gehörigen richtet.

der Anthropologie aus verhältnismäßig früher Zeit nur willkommen sein. Wenn wir also auch die geschlossenen Darstellungen der Kantischen Anthr. in den Vordergrund rücken, so dürfen wir dabei die Hinweise auf ihre gedankliche Entwicklung — solche stellen die Reflexionen, die freilich bei weitem nicht alle in den Vorlesungen oder in der Anthr. v. J. 1798 verarbeitet worden sind, dar — nicht außer acht lassen [1]).

Die Kolleg-Entwürfe (70er u. 80er Jahre).

Sie sind aus Zetteln zusammengestellt, die Kant bei seinen Vorl. statt eines eigentlichen Heftes benutzte (Bd. XV, Vorw. VI). — Ihrer zeitlichen Bestimmung nach bilden sie für uns etwa den Übergang von den frühen Reflexionen zur „Menschenkunde“ (s. u.); aber im allgemeinen läßt sich aus ihnen schon unschwer Inhalt und Ausdrucksweise der späteren Anthr. erkennen. Wenn sie daher auch nicht so viel neues Material enthalten, so sind sie doch auch in psychologischer Beziehung von Wert und verdienen also in unserer Arbeit Beachtung. (Natürlich sind für ihre sonstige Beurteilung dieselben Gesichtspunkte maßgebend wie für die der Reflexionen.)

Die „Menschenkunde“ [2]).

§ 17. Ihre Datierung begegnet ähnlichen Schwierigkeiten wie die der von Pöli z überlieferten Vorl. über Metaph. Wir folgen hier O. Schlapp, der die „Menschenkunde“ bezw. das mit ihr im allgemeinen wörtlich übereinstimmende Puttlich'sche Heft in ihren ästhetischen Abschnitten verwertet hat. Aus äußeren Gründen kommt er zu dem Ergebnis, die „Menschenkunde“ in das Jahr 1784 zu setzen [3]). — Dem steht allerdings der Ausspruch entgegen (Mk. 60): „Der Verstand ist das Vermögen zu denken und stellt die Dinge nicht vor, wie wir von ihnen affiziert werden, sondern was die Dinge an sich selbst sind“ (was dem Standpunkt der Kritik widersprechen und die Menschenkunde in die Zeit vor 1781 setzen würde; s. B. Erdmann, Refl.

1) Über die mehr äußerlichen Beziehungen der Anthr. zu den Refl. s. Erdmann a. a. O., Einl. 55 f.

2) In der Bezeichnung der beiden Nachträge als „Menschenkunde“ und „Menschenkenntnis“ folgen wir Schlapps Vorbild; die von Kant 1798 hrg. „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ nennen wir für die Folge: „Pragmatische Anthropologie“.

3) Zu demselben Resultate gelangt ohne Berücksichtigung des Puttlich'schen Heftes P. Menzer (a. a. O. 65 ff. u. 99 Anm.), der im letzten Kapitel der „Menschenkunde“ („Von dem Charakter der ganzen Menschengattung“) auffällige Übereinstimmungen mit den in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) vertretenen Anschauungen findet. Mehr als eine Vermutung kann allerdings auf dieser Grundlage nicht ausgesprochen werden.

zur Anthr. 58, der den Winter 1773 als den wahrscheinlichsten Termin annimmt). Schlapp verweis demgegenüber (S. 425) auf eine Stelle der Krit. d. r. Vern.: „Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transszendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen . . ." (III 213). — Denken wir hier übrigens an die vielen Diskrepanzen zwischen der Krit. d. r. Vern. und den Vorl. über Metaph. (Pölitz) [1] (die wir in das Jahr 1779 gesetzt haben, wo Kant sicher mit der Abfassung der Vernunftkritik beschäftigt war [2]), so können wir die oben angeführte Stelle aus der „Menschenkunde" nicht als beweisend ansehen für einen in gewisser Beziehung rationalistischen, also vorkritischen Standpunkt; dafür liegt auf der Äußerung auch zu wenig Nachdruck und zu wenig Bedeutung für den Zusammenhang. Zu berücksichtigen ist ferner, daß das Puttlich'sche Heft bezw. die Menschenkunde nicht einfach die Nachschrift einer Vorlesung zu sein braucht [3]).

Für uns bemißt sich der Wert der Menschenkunde nicht nach solch vereinzelten, in das Gebiet der Erkenntnistheorie gehörigen Bemerkungen, sondern nach der Reichhaltigkeit ihres Inhalts, was die Ausführung empirischer Tatsachen betrifft. Davon wird unser Urteil wesentlich mit abhängen, welcher Disziplin Kant die Behandlung empirischer Beobachtungen im Gebiete des Seelenlebens hauptsächlich zugewiesen hat; hier lehrt schon ein ganz flüchtiger Vergleich, daß die Menschenkunde empirisch-psychologisches Material enthält, das mindestens der Quantität nach dem in den Vorl. über Metaphysik (Pölitz) weit überlegen ist. — Darum schon wird die Menschenkunde im Vordergrunde unseres Interesses stehen; es fragt sich nur, wie wir sie gegenüber der Pragmatischen Anthropologie vom Jahre 1798 bewerten sollen (s. darüber § 19).

Die „Menschenkenntnis".

§ 18. Diese Überlieferung der anthropologischen Vorlesungen bietet gegenüber der „Menschenkunde" den

1) S. E. Arnoldt V 145 ff.; wir werden später kurz darauf zurückkommen. 2) S. Schlapp a. a. O. 148, Anm. 3.

3) Über derartige Fragen, die uns nicht weiter beschäftigen können, vgl. man die ausführliche Schrift von E. Adickes: Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen 1911.

Vorteil, daß ihre Datierung auf den Winter 1790/91 sicher ist [1]). Aber das ist der einzige Vorzug, der von ihr ausgesagt werden kann. Im übrigen lautet das Urteil über sie äußerst ungünstig, und wir haben keinen Anlaß, dem zu widersprechen.

Da unseres Wissens eine genauere Bestimmung des Inhaltes noch nicht vorliegt, so sei hier folgende Übersicht gegeben: Man kann die „Menschenkenntnis" in drei Teile zerlegen. Der erste (S. 1—75) besteht aus meist kleinen, wenige Sätze umfassenden Abschnitten; häufig ohne erkennbare logische Verbindung aneinandergereiht, entspricht ihre Reihenfolge im allgemeinen schon dem Gang der Darstellung in der Pragmatischen Anthropologie (allerdings nicht immer: Witz und Urteilskraft z. B. werden bei Besprechung der Einbildungskraft und später noch einmal in dem Abschnitt „Vom Gebrauche der Erkenntnis", 28 ff., behandelt; letztere Stelle ist dem Zusammenhange der Pragmat. Anthr. angemessen). Auch sachlich stimmt diese Partie meist mit der Anthr. v. J. 1798, hier und da aber mehr mit der Menschenkunde überein [2]). Von S. 50 ab werden die Zusammenhänge allmählich größer und geordneter, besonders in den der späteren „Anthropologischen Charakteristik" vergleichbaren Erörterungen. — Den zweiten Teil (75—94) bildet eine Reihe von kleineren und größeren Abschnitten, die sich sozusagen wörtlich in der Pragmat. Anthr. (1798) wiederfinden. Mit dieser verglichen, erscheint die Zusammenstellung stofflich allerdings völlig willkürlich, ja, planlos; diesmal stimmt aber der Gang der Darstellung (soweit man davon überhaupt reden kann) ganz zur Pragmatischen Anthropologie. — Als dritter und verhältnismäßig wertvollster Teil folgt dann eine letzte Reihe von Abschnitten, die zunächst fast völlig von der Pragmat. Anthr. abweichen (94—105); bald wird die Ähnlichkeit wieder größer (105—110), der Schluß ist jedoch wieder mehr verschieden: man könnte ihm sogar vor der entsprechenden Darstellung in der Anthr. vom Jahre 1798 den Vorzug einräumen [3]).

Im allgemeinen ist aber die Menschenkenntnis als selbständige Quelle der Kantischen Anthropologie kaum in Betracht zu ziehen; in der „Anthropologischen Didaktik", um die es sich in unserer Abhandlung hauptsächlich dreht (s. § 134), bringt sie sozusagen nichts, was wir

---

1) S. die Ausgabe von F. Chr. Starke, Vorr. VII.

2) Vgl. die Unterscheidung von Beredsamkeit, Beredtheit und Wohlredenheit (19) mit „Menschenkunde", 151 f.

3) Man vgl. z. B. über Kosmopolitismus Menschenkenntnis 125 f. u. Pragmat. Anthr., 331 ff.

nicht, meist in ähnlicher Form, in der Menschenkunde oder der Anthropologie vom Jahre 1798 fänden. Der Vollständigkeit halber werden wir aber doch, wo es uns von Interesse scheint, ihrer gedenken.

Die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht".

§ 19. Die notwendigen Angaben aus ihrer äußeren Geschichte findet man in der schon vielfach zitierten Einleitung Erdmanns zu den Refl. zur Anthr. und im VII. Bd. der Berliner Ausgabe, 354 ff. — Was ihre allgemeine Bewertung angeht, so verweisen wir auf B. Erdmann a. a. O. 61 f., E. Arnoldt Ges. Schr. IV 420 und K. Vorländer, Anthr. in pragmat. Hinsicht Einl. XVI ff.

Im Vergleich zur Menschenkunde hat die Pragmat. Anthropologie den Vorzug größerer Bestimmtheit des Ausdrucks und Planmäßigkeit der Darstellung; ihr Nachteil besteht aber in einer gewissen Dürftigkeit des beigebrachten empirischen Materials. Bei einigen Partien der „Anthropologischen Didaktik" hat man unleugbar den Eindruck (den Erdmann a. a. O. 56 f. vielleicht zu sehr verallgemeinernd auf das Ganze ausgedehnt hat), als habe Kant hier nur eine „Aufarbeitung von Resten" gegeben [1]); dagegen hat erst in der Anthropologie vom Jahre 1798 die „Anthropologische Charakteristik" eine nach Umfang der Darstellung und der auf sie verwandten Sorgfalt eine Art von Gleichberechtigung mit der „Didaktik" erhalten.

Bei einer genauen Vergleichung der Menschenkunde und der Pragm. Anthropologie zeigte sich, daß größere Verschiedenheiten sachlicher Art zwischen beiden Fassungen nicht statthaben, auch in Bezug auf Ausdrucksweise, Anführung von Beispielen, Gleichnissen usw. das meiste beiderseits übereinstimmt oder sich wenigstens nahe steht. Aber es ist auch nicht zu verkennen, daß die der „Anthropologischen Didaktik" ent-

1) Man vgl. z. B. Pragmat. Anthr. §§ 40 ff. u. S. 227 ff. (über das obere Erkenntnisvermögen) mit dem Abschn. der Menschenkunde: „Von dem Verstande, der Urteilskraft und der Vernunft überhaupt", 205—217, 225—228 usw.

sprechenden Teile (auf die es uns hauptsächlich ankommen muß, s. u.) in der Menschenkunde mit größerer Rücksicht auf Tatsachen durchgeführt sind. Es ist freilich zu verstehen, warum sich Kant dieser Menge von Stoff, der nicht selten in Form von Anekdoten mehr der Illustration dient, als daß er eine wirkliche Bereicherung an neuen Erkenntnissen brächte, mit der Zeit entledigt oder es wenigstens nicht für nötig befunden hat, ihn in seine Ausgabe aufzunehmen. Allerdings ist durch die überall bemerkbare Verkürzung und Zusammendrängung des Stoffes auch Wertvolleres weggefallen, wobei sich besonders die Ungleichheit bemerkbar macht, mit der einzelne Abschnitte in dieser Beziehung behandelt wurden. Mancher wird es merkwürdig finden, daß z. B. das Kapitel: „Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens“ (202 ff.) so umfangreich ausgefallen ist gegenüber der Behandlung des oberen Erkenntnisvermögens (s. S. 21 Anm.) oder etwa des Begehrungsvermögens.

Ob bei diesem Verfahren nur praktische Gesichtspunkte der Belehrung usw. maßgebend gewesen sind, vermag man nicht von vornherein zu entscheiden; es ist aber auch nicht einzusehen, weshalb die übriggebliebenen „Reste“ (um Erdmanns Ausdruck zu gebrauchen) bei den verschiedenen Abschnitten so ungleich gewesen sein sollten, daß sich daraus (oder mit Hülfe des Gedächtnisses) keine der Bedeutung des einzelnen gerecht werdende Darstellung mehr hätte zustande bringen lassen.

Wenn wir nun später auf den Standpunkt der Pragmatischen Anthropologie bei Gelegenheit größeres Gewicht legen, so geben wir damit (abgesehen von Gründen, die im besonderen gelten) der authentischen und endgültigen Fassung den Vorzug; sicher ist auf sie mehr Verlaß z. B. betr. der kritischen Grundanschauungen, wo diese für uns von Bedeutung sind. — Was die Verteilung des psychologischen Stoffs auf die beiden Hauptabschnitte angeht, so ist dieser unstreitig in seiner größten Fülle und Bedeutung in der „Anthropologischen Didaktik“ enthalten, die daher unser Interesse auch hauptsächlich in Anspruch nehmen wird (nur in dem

Umfange hat er ja auch in den Vorl. über Metaphysik Berücksichtigung gefunden).

Die kleineren Abhandlungen.

§ 20. Im Anschluß daran machen wir noch auf einige Abhandlungen aufmerksam, die stofflich in naher Beziehung zur Anthropologie stehen. Da ist zu nennen der „Versuch über die Krankheiten des Kopfes" (1764), ferner die „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766) und „Zu Sömmering, Über das Organ der Seele" (1796), endlich der 3. Abschnitt im „Streit der Fakultäten" (1798): „Von der Macht des Gemüts des Menschen, über seine krankhaften Gefühle durch den bloßen festen Vorsatz Meister zu sein." Die erste Untersuchung ermöglicht einen Vergleich mit dem schon vorhin erwähnten Abschnitt der Pragmat. Anthropologie: „Von den Schwächen und Krankheiten der Seele" (202 ff.); die beiden mittleren weisen einige psychologisch und anthropologisch interessante Anmerkungen auf (s. z. B. über Schlaf und Traum Ak.-Ausg. II 338 Anm. und über das Gemüt Ros.-Schub. VII 119 Anm.). Die zuletzt erwähnte Abhandlung läßt sich zu mehreren Besprechungen der Anthropologie in Beziehung bringen (Pr. Anthr. §§ 50, 37 u. a., natürlich besonders wieder zu der schon genannten über die Schwächen und Krankheiten der Seele); er steht übrigens schon äußerlich in Verbindung mit ihnen durch den Hinweis Kants in der Anthropologie vom Jahre 1798 (S. 212, Anm. zu § 50: Von den Gemütskrankheiten), wo er von „einer anderen Schrift" spricht, in der er auseinandergesetzt hat: wie „Abwendung der Aufmerksamkeit von gewissen schmerzhaften Empfindungen und Anstrengung derselben auf irgend einen anderen, willkürlich in Gedanken gefaßten Gegenstand vermögend ist, jene so weit abzuwehren, daß sie nicht in Krankheit ausschlagen können" (s. auch VII 354).

Jetzt verstehen wir auch, woher die Anregungen kamen, die den Verfasser der Pragmatischen Anthropologie dazu führten, gerade dem Kapitel „Von den Schwächen und Krankheiten der Seele" seine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

§ 21. Was wir zum Schluß noch von Kantischen Schriften ganz kurz erwähnen wollen, läßt sich entweder als Vorstufe der „Anthropologischen Charakteristik“ auffassen oder in irgend einer Teilfrage mit ihr vergleichen. Es gehört eigentlich, wie auch das vorhin Erwähnte (22), mit zur Anthropologie und bildet mit den Vorlesungen und der Ausgabe vom Jahre 1798 die aus dem „anthropologischen“ Interesse Kants (im weitesten Sinne verstanden) erwachsene Frucht. [Als zur „Anthropologischen Charakteristik“ gehörig, interessieren uns diese Abhandlungen natürlich viel weniger als das bisher Genannte (s. §§ 130 ff.)] — Es kommen hier in Betracht:

1. Die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764), die zunächst natürlich einen Beitrag zur Lehre von den ästhetischen Gefühlen liefern (insofern also zum Kapitel vom „Gefühl der Lust und Unlust“ gehören), daran aber eine Untersuchung der Temperamente, Geschlechter und Nationen nach ihrer ästhetischen Veranlagung knüpfen (vgl. Anthrop. Charakt. Abschn. A—C).

Dazu gehören noch die aus dem Nachlaß Kants überlieferten „Bemerkungen zu den Beobachtungen . . . . . “, von denen wir nur die im XI. Bd. der Ausg. Ros.-Schub. (221 ff.) mitgeteilte Auswahl berücksichtigen; sie stammen zum Teil aus noch etwas späterer Zeit als die „Beobachtungen . . . .“ selbst (s. a. a. O. 220). Es muß allerdings zugestanden werden, daß sie mehr praktisch-moralisches als psychologisches Material enthalten.

2.—4. „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ (1775), „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace“ (1785) und „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ (1788) [1]: Anthropologische Schriften im heutigen Sinne, also von mehr naturwissenschaftlichen, nicht von psychologischen Gesichtspunkten beherrscht; Vergleichbares findet sich aber Menschenkunde 352 f. und Pragmatische Anthropologie a. a. O. 320 f. — 5.—7. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürger-

1) Man könnte hierher noch einige Abschnitte aus den Vorl. über „Physische Geographie“ (Ros.-Schub., VI 610 ff., 697 ff. usw.) rechnen.

licher Absicht“ (1784) [1]), „Kritik der beiden ersten Teile von Herders Ideen . . . . .“ (1785) und „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786); — 8. endlich der „philosophische Entwurf“: „Zum ewigen Frieden“ (1795). Diese Abhandlungen sind in mancher Beziehung mit Abschnitt E der Anthrop. Charakt. (a. a. O. 321—333), der über die intellektuelle und kulturelle Entwicklung der Menschheitsgattung handelt, zu vergleichen. — Für die Psychologie Kants sind von all dem die an erster Stelle genannten „Beobachtungen . . . .“ von verhältnismäßig größter Bedeutung.

* * *

§ 22. Wir haben eine vorläufige Andeutung zu geben versucht von den mannigfachen Beziehungen, die die Anthropologie mit der vielseitigen und umfassenden Gesamtheit der Kantischen Werke verknüpfen. Selbst wo diese dem psychologischen Gebiet im engeren Sinne angehören, also die „Anthropologische Didaktik“ angehen, ist es uns nicht möglich, sie alle zu behandeln. Für manches müssen wir uns mit kurzen Hinweisen begnügen der Art, wie wir vorhin einige gegeben haben. (Sie mögen übrigens da schon ausreichen, wo eine nähere Ausführung sich später nicht mehr verlohnen sollte.)

Was für uns im Vordergrunde des Interesses steht, das ist auf der einen Seite die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der Urteilskraft und die Vorlesungen über Metaphysik (Pölitz), auf der anderen die Menschenkunde und die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; alles andere kann erst in zweiter Linie in Betracht kommen, besonders wenn das Vorhingenannte versagen oder der Ergänzung bedürfen sollte.

---

1) Über die aus äußeren Gründen erkennbaren Beziehungen zur Anthr. s. Erdmann, Refl., Einl. 55.

Baumgartens „Metaphysica".

§ 23. Bevor wir diese Übersicht schließen, werfen wir einen Blick auf das Textbuch der anthropologischen Vorlesungen, die Metaphysica A. G. Baumgartens in ihrem Abschnitt über empirische Psychologie, während das ganze Handbuch, Ontologie, Kosmologie, Psychologie und rationale Theologie umfassend, den Kantischen Vorlesungen über Metaphysik als Grundlage diente [1]) (s. § 13). — Wie aus dem von E. Arnoldt eingesehenen Lektionskatalog und den Senatsakten der Universität Königsberg (die über die angekündigten und gelesenen Kollegia Kants zuverlässige Auskunft geben) zu ersehen, ist die Vorlesung über Anthropologie sozusagen stets nach Baumgartens Psychologia empirica gelesen worden (einen einzigen, noch dazu zweifelhaften Fall ausgenommen [2]). Ob es natürlich dem so hoch über das Maß der zeitgenössischen Gelehrsamkeit hinausragenden Geiste Kants leicht geworden ist, hier (wie auch sonst) der Vorschrift zu entsprechen und also einen Vorgänger als maßgebendes Muster und Vorbild anzuerkennen, darüber wissen wir nichts Sicheres [3]); aber ein Vergleich der Pragmat. Anthr. z. B. mit der empirischen Psychologie Baumgartens läßt ohne Mühe erkennen, wie wenig inhaltliche Stütze das Handbuch ihm (zumal mit der fortschreitenden Zeit, während deren sich sein Standpunkt immer ent-

---

1) S. darüber „Nachricht von der Einrichtung . . . . ." (II 308); für die Anthropologie s. Menschenkunde (9): „Da es kein anderes Buch über die Anthropologie gibt, so werden wir die metaphysische Psychologie Baumgartens, eines Mannes, der sehr reich in der Materie und sehr kurz in der Ausführung ist, zum Leitfaden nehmen." — Über die den Vorl. Kants zugrunde liegenden Kompendien im allg. s. E. Arnoldt, Ges. Schr., V 251 f.; hier ist eine Ministerialverordnung vom Jahre 1778 mitgeteilt, in der den Professoren die Verwendung der Handbücher eingeschärft und nur „Kant und sein Kollegium über die Physische Geographie" wegen Mangels an einem geeigneten Lehrbuch davon ausgenommen wird. — Es ist anzunehmen, daß Kant in seinen übrigen Vorlesungen der obrigkeitlichen Verordnung nach Möglichkeit nachkam.

2) S. E. Arnoldt, Ges. Schr. IV 329 ff.

3) Daß Kant den Begründer der Ästhetik in Deutschland an und für sich schätzte, erfahren wir auch (vgl. Anm. 1) aus einer Äußerung in der transsz. Elementarlehre (III 50 Anm.), wo er ihn einen „vortrefflichen Analysten" nennt, und in den 60er Jahren wenigstens spendet er speziell seiner „Metaphysik" hohes Lob: „. . . . den Verfasser, dessen Lesebuch ich vornehmlich um des Reichtums und der Präzision seiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten . . . . ." (s. Nachricht von der Einr. . . . ., II 308).

schiedener ausprägte) bieten konnte. Anderseits wird auch manches, was uns besonders bezgl. der Anordnung und Einteilung in der Anthropologie (und natürlich auch in den Vorlesungen über Metaphysik) merkwürdig erscheinen mag, klar werden, wenn wir Baumgartens Metaphysica daneben halten.

Wir haben uns der Mühe unterzogen, die Beziehungen der Anthropologie vom Jahre 1798 (sie eignet sich dazu besser als die Menschenkunde) zu B.'s Psychologia empirica im einzelnen zu untersuchen und werden also im folgenden bei Gelegenheit die entsprechende Darstellung bei Baumgarten berücksichtigen; auf diese Weise läßt sich in etwa feststellen, welche Spuren (mögen sie nun Inhalt oder Form betreffen) die zu Kants Zeiten traditionelle „rationalistische" Psychologie der Leibniz-Wolff'schen Schule in seiner Anthropologie hinterlassen hat [1]).

Anm. Nur mit einem Worte weisen wir auf die jetzt im XV. Bd. der Berliner Kant-Ausgabe veröffentlichten „Erläuterungen zur Psychologia empirica in A. G. Baumgartens Metaphysica" (meist ganz kurze Wort- und Sacherklärungen) hin (a. a. O. 5 ff.).

Zweiter Hauptteil:

Inhaltlicher Vergleich der Kantischen Anthropologie mit seiner Psychologie.

§ 24. Diesen wichtigsten Teil unserer Arbeit (s. §§ 2 u. 3) werden wir so einrichten, daß wir das Verhältnis der Anthropologie zu den übrigen Werken Kants, die Psychologisches enthalten (s. die Übersicht im ersten Teil), nach den Hauptpunkten und -gebieten festzustellen suchen; letztere lassen sich sowohl der Anthropologie selbst als auch der empirischen Psychologie in den Vorl. über Metaphysik leicht entnehmen. — Ob wir in diesen Einzelbesprechungen von der Anthropologie oder

1) Über das Verhältnis von Baumgarten zu Kant, hauptsächlich auf ästhetischem Gebiete, handelt (allerdings auf nur wenigen Seiten) eine Münster'sche Dissert. von B. Poppe: A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolff'schen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Borna-Leipzig 1907.

einer anderen geeigneten Schrift Kants ausgehen, entscheidet sich von Fall zu Fall; meist wird die Stellungnahme der Anthropologie zur besseren Hervorhebung ihrer Eigenart an den Schluß treten. Auch die chronologische Reihenfolge kann nicht immer maßgebend sein für die Anordnung; darüber müssen vielmehr innere Gründe entscheiden. — Wir beginnen mit der Lehre von den Seelenvermögen bei Kant; darauf fußt ja in gewissem Sinne die ganze Kantische Psychologie, soweit sie sich mit dem Stoff der „Anthropologischen Didaktik" befaßt.

A. Anthropologische Didaktik.

I. Die Seelenvermögen.

§ 25. Vorbemerkungen. — Es soll sich hier nur um die drei „Grundvermögen" der Erkenntnis, des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrens handeln, wie sie ja die Einteilung der „Anthropologischen Didaktik" und natürlich auch der empirischen Psychologie in den Vorl. über Metaphysik bestimmen. — Die Lehre Kants von den Seelenvermögen bildet eine der am meisten und gründlichsten behandelten Eigentümlichkeiten der Kantischen Psychologie, zum Teil wohl deshalb, weil sich hier ein Zusammenhang mit metaphysischen Fragen, die ja in der Kantforschung im Vordergrunde des Interesses stehen (s. § 1), leicht herstellen läßt [1]). Aber auch sonst spielt die Frage der Seelenvermögen eine recht bedeutende Rolle, wo immer von Kantischer Psychologie die Rede ist. Wie schon eingangs betont, suchen wir möglichst das rein Psychologische herauszugreifen [2]).

1) Vgl. die Auseinandersetzung mit dem Standpunkt Herbarts bei J. B. Meyer a. a. O. 40 ff.

2) Schon Apitzsch hat a. a. O. die Anthropologie zur Frage der Seelenvermögen bei Kant herangezogen, allerdings dem allgemeinen Gesichtspunkte der Arbeit entsprechend mit besonderer Rücksicht auf die historische Entwicklung.

§ 26. Geschichtliches. — Die Lehre von den Seelenvermögen kennzeichnet die Entwicklung der Psychologie im 18. Jahrhundert bis zu Kant. — Wolff unterschied in seiner Psychol. empir. nur zwei Vermögen: eine facultas cognoscendi und eine facultas appetendi. — Ebenso sein Schüler Baumgarten: auch er kennt (wenn wir jetzt von den Unterabteilungen absehen) in der empirischen Psychologie nur eine facultas cognoscitiva und eine facultas appetitiva, ohne diese Zweiheit weiter zu begründen. Die Lust und Unlust (beh. in Abschn. XV der Metaph.: Voluptas et taedium, Psych. empir. § 655 ff. [1]) wird hier noch als eine Äußerung des Erkenntnisvermögens angesehen. — Die Selbständigkeit des Gefühls oder „Empfindungs"-vermögens beginnt mit J. G. Sulzer, der in seinen Abhandlungen für die Berliner Akademie (1751 u. 52) schon die Dreiteilung: Denken, Fühlen, Wollen angedeutet hat, und später in seiner „Allg. Theorie der schönen Künste" deutlich „Denken", „Empfinden" und „Handeln" (Empfinden als Übergang zwischen Denken und Handeln) nebeneinander stellt [2]), und M. Mendelssohn, der zuerst in seinen „Briefen über die Empfindungen" (1770) letzteren eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den Begriffen und Begehrungen einräumt, in den „Morgenstunden" (1785) dann bestimmter von einem besonderen „Billigungsvermögen" redet [3]). — Einen gewissen Abschluß hat N. Tetens herbeigeführt. In seinem Werke: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" (1777) tritt das Gefühl als selbständiges Seelenvermögen neben Erkenntnis und Begehren auf; es ist vor den anderen ausgezeichnet durch den ihm eigenen Charakter der Subjektivität: nicht der Gegenstand wird dadurch bestimmt, sondern der Zustand des empfindenden Subjekts [4]).

Diese ganze Entwicklung von Wolff bis Tetens ist ein Zeichen der Ablösung der rationalistischen Aufklärungsperiode durch die Zeit des Sturms und Drangs, die dem Gefühl und der Leidenschaft zur Geltung verhalf gegenüber der als drückend empfundenen absoluten Herrschaft der Vernunft. Da Kants Entwicklungszeit in diese Bewegung hineinfällt, so wird man auch bei ihm die Erhebung des Ge-

---

1) S. O. Schlapp a. a. O. 150 Anm. 2. — Im übrigen s. über Wolffs und Baumgartens Lehre von den Seelenvermögen W. Volkmann, Lehrb. der Psychol. I 25 f.

2) S. Schlapp a. a. O. 152 ff. u. R. Sommer, Gesch. der deutschen Psychol. 199 ff. — Über Sulzers Anteil an der „Dreivermögenslehre" handelt die Dissertation von A. Palme: J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Berl. 1905.

3) S. Sommer a. a. O. 120 ff. u. Schlapp a. a. O. 152 Anm. u. 390 Anm. 2.

4) S. darüber Schlapp a. a. O. 152 f. Anm. u. Sommer a. a. O. 277 u. 291 ff.

fühlsvermögens zur völligen Selbständigkeit auf den Einfluß der zeitgenössischen Popularphilosophie zurückführen müssen. Tetens' „Philosophische Versuche", die von Kant aufmerksam studiert wurden (sie sollen in der Zeit nach ihrem Erscheinen stets aufgeschlagen auf seinem Tische gelegen haben [1]), mögen besonders auf ihn eingewirkt haben.

Die Vorlesungen über Metaphysik.

§ 27. a) Die drei Seelenvermögen. Von den hier zu berücksichtigenden Quellen außerhalb der Anthropologie geben uns die Vorl. über Metaphysik (in der Fassung Pölitz) die erste Nachricht über die Dreiheit der Seelenvermögen bei Kant [2]). — Dort findet sich schon ein eigener Abschnitt mit der Überschrift: „Vom Vermögen der Lust und Unlust" (165). Im Anfang wird die Trennung vom Erkenntnisvermögen scharf betont: Das Gefühl der Lust und Unlust unterscheidet sich „ganz" vom Erkenntnisvermögen; seine Bestimmungen „sind nicht Bestimmungen, die bloß den Objekten zukommen, sondern die sich auf die Beschaffenheit des Subjektes beziehen". Während die Bestimmungen des Erkenntnisvermögens von ihrer Vorstellung durch ein Subjekt unabhängig sind, können die des Gefühls der Lust und Unlust „an den Dingen gar nicht erkannt werden, wenn sie nicht durch Vorstellung erkannt würden" (Pöl. 166). Ihre Bedingung ist zwar auch das Erkenntnisvermögen („ohne das kann ich keine Lust und Unlust vom Gegenstande haben"); wie es gilt: ignoti nulla cupido, so auch: ignoti nulla complacentia. Aber nicht in der Erkenntnis, sondern im Gefühl liegt die Lust, „wozu die Erkenntnis die Bedingung ist" (167). Auch bei höchster Steigerung des Erkenntnisvermögens aller vernünftigen Wesen würde man ohne das Vermögen der Lust und Unlust die Dinge erkennen „ohne von ihnen gerührt zu werden", weil das Vermögen fehlte, „von Gegenständen affiziert zu werden" (167). Die Eigenschaf-

1) S. J. B. Meyer a. a. O. 291 u. Monzel, Kants Lehre vom inneren Sinn 65.

2) Über ein früheres Vorkommen s. Schlapp a. a. O. 134 f. Anm. 3.

ten der Dinge, die Lust und Unlust ausdrücken, kommen dem Gegenstande nicht a n u n d f ü r s i c h zu und stehen nicht „im Verhältnisse zu unserer Erkenntniskraft", „sondern es sind Prädikate des Vermögens in uns, von den Dingen affiziert zu werden" [1]) (167).

Diese ausführlichen Angaben dienen offenbar dazu, den Unterschied zwischen Erkenntnisvermögen und Gefühl der Lust und Unlust in immer neuen Wendungen zu begründen und hervorzuheben. Die Breite der Darstellung erweckt schon den Eindruck, als ob Kant hier eine für ihn und seine Zuhörer verhältnismäßig n e u e Erkenntnis vortrage, die eben ihrer Neuheit wegen einer gründlichen Auseinandersetzung bedurfte.

§ 28. b) Die „G r u n d k r a f t" der Seele. Stehen nun bei Kant die genannten drei Seelenvermögen unabhängig und ohne Vermittlung nebeneinander?

Die vorhergehende und zeitgenössische Psychologie (Wolff, Baumgarten nahm nach dem Vorbilde Leibnizens eine Grundkraft der Seele an, die vis repraesentativa universi oder V o r s t e l l u n g s k r a f t, aus der die übrigen „Vermögen" des menschlichen Seelenlebens als Wirkungen entspringen sollten [2]). Tetens hatte allerdings diese Annahme (eine zu sehr an die Empirie sich anlehnende Antwort auf eine eigentlich metaphysische Frage) nicht genügt; er sah besser, welchen Schwierigkeiten die Auffindung einer sozusagen g e m e i n s a m e n Gattung von Denken, Fühlen und Wollen begegnen mußte und entschloß sich endlich dazu, als (übrigens nur hypothetische) „Grundkraft der Seele" anzunehmen das Vermögen, Einwirkungen zu empfangen und daraufhin mit einer gewissen Selbsttätigkeit (Spontaneität) zu reagieren [3]).

---

1) Daß die Vorl. über Metaph. in der Trennung des Gefühls der Lust und Unlust von dem Begehrungsvermögen nicht so sicher sind, beweist eine andere Stelle (Pöl. 170): „Die Lust ist also ein Grund der Tätigkeit und Unlust ein Hindernis der Tätigkeit. Lust besteht also im Begehren, Unlust hingegen im Verabscheuen" (s. auch Schlapp a. a. O. 155 Anm. 3).

2) Bei Baumgarten (Psychol. empir.) heißt es immer: sensatio, phantasia, facultas fingendi usw. „actuatur per vim animae repraesentativam universi" oder ähnlich.

3) S. hierüber M. Dessoir, Gesch. d. neueren dtsch. Psychol. I 344 f.

Auch hier sind uns die Vorl. über Metaphysik (Pölitz) die nächst erreichbare Quelle des Kantischen Standpunktes. Zum Schluß der empirischen Psychologie [1]) wird die Frage behandelt, ob alle Kräfte der Seele aus einer Grundkraft hergeleitet werden können, oder ob verschiedene Grundkräfte anzunehmen sind. (Die Widerlegung der Wolff'schen Behauptung, daß die Seele selbst eine Grundkraft sei, „die sich das Universum vorstellt“ [2]), können wir übergehen.) Kant stimmt der Meinung bei, daß wegen der Einheit der Seele letztere nur eine Grundkraft besitzen müsse, „woraus alle Veränderungen und Bestimmungen entspringen“ (193). Aber er bestreitet die Erkennbarkeit dieser Grundkraft, deren Existenz für uns nur in ihren Wirkungen erschlossen werden kann: wir können nicht „Wirkungen, die von einander wirklich verschieden sind, aus einer Grundkraft herleiten“, weil die Ursachen dieser Kräfte verschieden sind. — Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als die Tätigkeiten und Eigenschaften der Seele, bis zu denen wir nach unserer Erkenntnis vordringen und die wir nicht weiter auseinander ableiten können, als „Grundkräfte“ anzunehmen. „Demnach sind das Erkenntnisvermögen, das Vermögen der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen Grundkräfte“ (194). „Der Satz aber, daß alle verschiedene Handlungen des Menschen aus verschiedenen Kräften der Seele hergeleitet werden müssen, dient dazu, um die empirische Psychologie desto systematischer abzuhandeln“ (darin ist wohl auch eingeschlossen, daß sich für jede Behandlung der empirischen Psychologie die Einteilung nach den drei Seelenvermögen von selbst ergibt).

Die kritischen Schriften (vom Jahre 1781 an). — § 29. Prüfen wir nun, wie sich der Standpunkt

1) S. auch Heinze a. a. O. 631; im übrigen hier nichts Bemerkenswertes.

2) S. auch Baumgarten, Psych. emp. § 505: „Ergo anima mea est vis“.

Kants in der für seine Philosophie maßgebenden Zeit der drei Kritiken gestaltet hat.

Nur nebenher (weil für die Anthropologie von weniger Wichtigkeit) sei einer Stelle in der Krit. d. r. Vern. betr. der Grundkraft der Seele gedacht (III 430 f.): Wurde bei Pölitz entsprechend der Einheit der Seele wenigstens an deren Existenz festgehalten, so ist sie hier (nach der Kritik der rationalen Psychologie) zu einer bloß hypothetischen „Vernunfteinheit" geworden, die nur der subjektiven Befriedigung wegen als ungewisser Abschluß unserer Erkenntnis gesucht wird [1]).

Eine ganz bestimmte und deutliche Äußerung über die drei Seelenvermögen finden wir in einem Briefe Kants an Reinhold vom Jahre 1787: „. . . . . der Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen" (X 488). Und dann berichtet er über die Behandlung der apriorischen Prinzipien jedes dieser Vermögen in den drei Kritiken: Reine (theoretische) Vernunft — Erkenntnis, Praktische Vernunft — Begehren, Urteilskraft — Gefühl oder Geschmack [2]).

Völlig geklärt hat sich die Frage der Seelenvermögen dann in der Kritik der Urteilskraft. In der Einleitung handelt es sich u. a. (wie auch in dem eben erwähnten Briefe) um die eigentümliche Stellung der „Urteilskraft" als eines Mittelgliedes zwischen reiner und prak-

---

1) Ähnlich äußert sich Kant später in der Abhandlung: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (1788), s. VIII 180 ff.

2) Aus der Kritik der praktischen Vernunft sei hier nur eine Bemerkung über das Verhältnis der Lust zum Begehrungsvermögen erwähnt. Kant ist hier viel vorsichtiger als in den Vorl. über Metaph. (Pölitz), wo die Lust dem Begehren gleichgesetzt wird (s. § 27 Anm.). Hier tritt in zwei Begriffserklärungen der Unterschied deutlich hervor; dann heißt es: „Man wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, ... unentschieden bleibt"; denn diese Frage sei aus „Kategorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten" (V 9 Fußnote). Damit ist diese Frage also aus der empirischen Psychologie verwiesen. (Im übrigen bedarf das Verhältnis zwischen Lust und Begehrungsvermögen später noch einer ausführlichen Behandlung.)

tischer Vernunft, der das Verhältnis des Gefühls der Lust und Unlust zu den beiden anderen Vermögen entspricht. „. . . alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen (!): das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen“ (s. V 177). Dann erfolgt die Zuordnung jedes dieser drei Vermögen zu einem der „oberen“ Erkenntnisvermögen (s. darüber § 83).

Wichtig und hier gewissermaßen abschließend ist auch eine Stelle in der Abhandlung: „Über Philosophie überhaupt“ (1794, zeitlich also der Pragmatischen Anthropologie nahestehend). In dem Kapitel: „Von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüts“ (Ros.-Schub. I 586 ff.) wird zunächst wieder der Versuch abgewiesen, „Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen“; alle diese Bemühungen sind vergeblich wegen der Verschiedenheit in den Beziehungen der Vorstellungen auf Subjekt oder Objekt je nach dem „Vermögen“, zu dem sie gehören. Dann heißt es weiter (a. a. O. 586 f.): „Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch kennbar genug; aber, da dieser Zusammenhang auf keinem Prinzipe a priori gegründet ist, so machen insoferne die Gemütskräfte nur ein Aggregat und kein System aus.“ Es gibt wohl eine Verknüpfung des Gefühls der Lust und Unlust mit dem Begehrungsvermögen, indem die objektive Bestimmung des Willens durch die Freiheit zugleich ein subjektives Gefühl der Lust hervorruft; aber letzteres hat keine unabhängige Existenz, sondern ist nur eine Folge der voraufgegangenen Bestimmung des Willens, die sich in der Vernunft auf diese Weise geltend macht. — Ebenso ist auch kein Anlaß vorhanden, dem Erkenntnisvermögen eine apriorische Verknüpfung mit den beiden anderen Vermögen zuzugestehen. — So hat Kant jedes der drei Vermögen in seiner Existenz und Wirkungsweise ver-

selbständigt und damit, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, seinen schon in den Vorl. über Metaphysik (Pölitz) bemerkbaren Standpunkt folgerichtig weiter entwickelt [1]).

Die Anthropologie. — Wie verhält sich nun die Anthropologie zur Lehre von den Seelenvermögen?

§ 30. Wir beginnen wieder mit den Reflexionen. Natürlich kennen auch sie die drei Seelenvermögen der Erkenntnis, der „Empfindung" und des Begehrens (XV S. 85) [2]). Worauf es aber hauptsächlich ankommt, zeigt gleich die erste Reflexion (a. a. O. 37), wo nur die Fähigkeiten, zu erkennen und zu empfinden, erwähnt und sorgfältig unterschieden werden. Erstere beschäftigt sich mit etwas außer uns; „ihre Tätigkeit geht nur darauf, wohl zu sehen" (objektiv), letztere richtet sich auf das Subjekt und seinen Zustand (subjektiv) [3]). Und wahrscheinlich im direkten Gegensatz zu B.'s Sectio XV: Voluptas et taedium (§§ 655 ff., s. § 100 Anm.) heißt es später nochmals: „Gefühl ist unterschieden vom Erkenntnisse" (236). — Allerdings trennen die Reflexionen weiterhin auch das Begehrungsvermögen von der Lust, namentlich von der sinnlich-intellektuellen Lust oder der „Beurteilung des Wohlgefallens" (241 u. 445); doch erscheint die Verbindung von sinnlicher Lust und Begierde überall so eng, daß wir es verstehen, wenn es in den Vorl. über Metaph. (Pölitz) noch hieß: „Lust besteht also im Begehren" usw. (s. § 27 Anm.) [4]).

Noch viel mehr erinnern uns daran die Entwürfe zu den anthropol. Vorl. aus den 70er Jahren (XV 657 ff.), wenn es da

---

1) S. über die Verselbständigung der Vermögen bei Kant Sommer a. a. O. 296 f., wo dieses Prinzip in Gegensatz gestellt wird zu dem bei Tetens und Herder, die eine „innige Wechselwirkung aller Seelenkräfte" annahmen. — Mit unserem Ergebnis erledigt sich eigtl. die Bemerkung Jahns a. a. O. 425 f., die Annahme von Seelenvermögen bei Kant erscheine auffallend, da er sich bezüglich des Wesens der Seele selbst so skeptisch verhielt. Indem die Seelenvermögen verselbständigt wurden und die Frage nach der Grundkraft der Seele aus dem Reiche möglicher Erkenntnis ausschied, entsprach (wenn wir von dem Zusammenhang mit der Kritik absehen) die Feststellung verschiedener „Seelenvermögen" im Sinne von selbständigen „Fähigkeiten" nur dem empirischen Sachverhalt. Eine metaphysische Folgerung betr. das Wesen der Seele war damit keineswegs verbunden.

2) Wir geben bei Zitaten aus den Reflexionen immer die Seitenzahl im XV. Bd. an, nicht die Nummer.

3) Ganz derselbe Gesichtspunkt beherrscht ja auch die Vorl. über Metaph. an entspr. Stelle.

4) Wir kommen bei Besprechung des Begehrungsvermögens darauf zurück.

heißt: „Das Gefühl in Ansehung des künftigen (Zustandes) ist Begierde, Abscheu“ (733). Danach würden sich also Gefühl und Begierde zu einander verhalten wie Gattung und Art.

§ 31. In der Menschenkunde (die sich ja wie die empirische Psychologie der Vorl. über Metaphysik in ihrer Anordnung nach den drei Seelenvermögen richtet) werden diese erst zu Anfang des Abschnittes: Von dem Gefühl der Lust und Unlust (wie auch bei Pölitz) ausdrücklich aufgezählt; eine Begründung, warum gerade diese drei genannt und berücksichtigt werden, liegt für den Verfasser eben in der Tatsache, daß der Mensch die entsprechenden Seelentätigkeiten in sich erfährt. „Alle unsere Vermögen laufen auf Tätigkeit und Ausübung hinaus, und der Mensch hat in sich Grundsätze des Handelns. Zu diesem Behufe hat er Vorstellungen von Erkenntnissen, von Lust und Unlust, und von einer Bestimmung der Kräfte, den Gegenstand hervorzubringen oder abzuhalten“ (247).

Um die Mitte der 80er Jahre war also die Frage der Seelenvermögen für Kant so sicher entschieden (s. über den Brief an Reinhold vom Jahre 1787 § 29), daß diese kurze Erklärung genügte. Einer genauen Begründung, warum bes. Erkenntnisvermögen und Gefühl der Lust und Unlust unterschieden werden müßten (s. § 27), bedurfte es nicht mehr [1]).

Die Menschenkenntnis (Anfang 90er Jahre) zählt in der Einleitung nur die beiden ersten Vermögen auf als „Prinzipien“ der anthropologischen Elementarlehre (vgl. hierzu die erste Reflexion, s. o. S. 35); sonst sind die drei Seelenvermögen in den Überschriften der Hauptabschnitte genannt, statt des Erkenntnisvermögens allerdings dessen beide Bestandteile, Sinnlichkeit und Verstand (6).

§ 32. Deutlicher noch als in der „Menschenkunde“ und „Menschenkenntnis“ wird die Einteilung nach den Seelenvermögen in der Pragmatischen Anthropologie (1798); aber das ist auch alles, was wir hier über diese Frage, die Kant in den Vorl. über Metaphysik

---

1) Auch die Kolleg-Entwürfe aus den 80er Jahren (s. XV. Bd.) bemühen sich nicht mehr darum, den Unterschied zwischen Erkenntnis und Lust eingehend darzustellen.

einst einer ausführlichen Behandlung wert hielt, entdecken können. Wir finden nicht einmal mehr eine zusammenhängende Aufzählung. Jedenfalls war die Anordnung des Stoffes nach den drei Seelenvermögen in einer Disziplin, die von empirisch-psychologischen Dingen handelte (was die Anthropologie ja zweifellos tut), für Kant ganz selbstverständlich geworden; sie war hier in der Sache begründet und überdies von den Vorlesungen her gegeben. — Und zu einer Bemerkung über die etwaige Verknüpfung der Vermögen (eine Frage, die für Kant selbst erst in so später Zeit ganz geklärt scheint) lag kein Anlaß vor.

Tatsächlich scheint uns die Einteilung der „Anthropologischen Didaktik" nach den Gebieten der Erkenntnis, des Gefühls und des Begehrens hier so einleuchtend, daß wir eine Begründung dafür kaum vermissen; sie ist dem Stoffe so natürlich, daß wir eine andere gar nicht erwarten. Hätten wir aus den anderen Werken Kants nichts von der Wichtigkeit des psychologischen Problems gehört, das sich hinter dieser Dreiteilung versteckt, wir würden glauben, der Verfasser habe lediglich aus praktischen Gründen, und zwar sehr zweckmäßig, den Stoff in dieser Weise angeordnet.

Daraus ist nun aber auch zu ersehen, warum die Frage nach der Grundkraft der Seele, aus der die einzelnen Vermögen hergeleitet werden müßten, für die Anthropologie vollständig ausschied. Eine Erörterung über einen „Grenzbegriff unserer Erkenntnis" (um einen Ausdruck der kritischen Philosophie zu gebrauchen, s. III 430 f.) hat in einer praktischen oder pragmatischen Disziplin, die zur Vermehrung und Vertiefung der Menschen- und Weltkenntnis dient, nichts zu suchen. Wir finden daher auch nicht einmal eine Andeutung über sie in der Anthropologie.

§ 33. Wir können also zusammenfassend sagen: In der Frage der Seelenvermögen hat uns die Anthropologie in ihrer Entwicklung aus einer Zeit, in der die Dreiteilung: Erkenntnis, Gefühl, Willen noch einer (wenn

auch nur empirischen) Begründung bedurfte, bis zur rein praktischen Anwendung geführt. Stets aber konnte sie die mehr metaphysische Seite dieser Frage und ihren Zusammenhang mit der Kritik anderen Disziplinen überlassen. Auch nach dieser Richtung hin wurde ein befriedigender Abschluß erreicht, so daß die Anthropologie vom Jahre 1798 ihrer nach dem Vorhergehenden naturgemäß gegebenen Einteilung der „Didaktik" nichts mehr hinzuzufügen brauchte.

II. Das Erkenntnisvermögen.

1. Sinnlichkeit und Verstand[1]).

a) Ihr Verhältnis im allgemeinen und das ihrer Vorstellungen.

§ 34. Geschichtliches. — Innerhalb des Erkenntnisvermögens (wie auch der anderen Seelenvermögen) ist in der Psychologie des 17. u. 18. Jahrhunderts (Leibniz, Wolff) ein „unteres" (inferior) und ein „oberes" (superior) unterschieden worden. — Achten wir darauf einmal in Baumgartens Metaphysica. Hier wird (§ 520) unter facultas cognoscitiva inferior die „facultas obscure confuseque seu indistincte aliquid cognoscendi", sagen wir kürzer, das Vermögen der verworrenen Erkenntnis verstanden. Verworrenheit und Undeutlichkeit ist vom Standpunkte der rationalistischen Psychologie jeder sinnlichen Vorstellung eigen; s. B. § 521: „Repraesentatio non distincta sensitiva vocatur." Im Gegensatze dazu ist das „obere" Erkenntnisvermögen gleichgesetzt dem Verstande, dessen Tätigkeit alle klaren und deutlichen Vorstellungen entspringen[2]). „Dunkel" (obscurus) ist nach B. die Vorstellung, deren Gegenstand

1) Hier sei an die Arbeit von F. Kuberka, Kants Lehre von der Sinnlichkeit (1905) erinnert, die auch die pragmat. Anthr. berücksichtigt. Doch berührt sie sich mit diesem Kapitel unserer Arbeit nur wenig, da es ihr nicht so sehr um die Herausarbeitung des Psychologischen, sondern in der Hauptsache um die Stellung der Sinnlichkeit innerhalb der Transszendentalphilosophie zu tun ist.

2) An dieser (rationalistischen) Auffassung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand hat auch Kant noch in seinen Erstlingsschriften festgehalten, s. Kuberka a. a. O. 2 ff. u. Monzel a. a. O. 47 ff.

(als Ganzes) von anderen nicht rein unterschieden wird (§ 520). — Gegensatz „klar" (clarus). „Verworren" (confusus) ist die Erkenntnis der Gegenstände, deren Merkmale (notae) nicht unterschieden werden können (§ 510). — Gegensatz „deutlich" (distinctus). Wer aber die Merkmale deutlich erkennt, der erkennt auch das Ganze deutlich. — Doch entspricht auch bei B. die Anwendung der Bezeichnungen: dunkel, verworren usw. nicht immer dieser Erklärung.

§ 35. Die Kritik. — Die Kritik d. r. Vern. [1]) hält natürlich an der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als den beiden Bestandteilen des Erk.-Verm. fest. Sie sind aber nicht so sehr als zwei Stufen (Unterordnung), denn als zwei „Stämme" (Beiordnung) der menschlichen Erkenntnis aufzufassen [2]); d. h. also: Sinnlichkeit und Verstand sind als gleichwertige und gleichberechtigte Faktoren zu betrachten. Ihr Gegensatz besteht nicht in Verworrenheit und Deutlichkeit, sondern in der Aufnahmefähigkeit von außen und der Erzeugungsfähigkeit von Vorstellungen aus sich selbst. „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, soferne es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand" (III 75). Die Sinnlichkeit ist also charakterisiert durch ihre Rezeptivität, der Verstand durch seine Spon-

1) Über die Entwicklung der Kantischen Auffassung vom Aufgeben des Rationalismus bis zur Kritik s. Kuberka 8 ff. u. Monzel 51 ff.

2) S. Krit. d. r. Vern. Einl. (III 46): „Nur so viel scheint zur Einleitung . . . . . nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." — Wir wollen hier gleich bemerken (weil uns später der Zusammenhang nicht mehr darauf führen wird), daß die Pragmat. Anthr. sich bez. der „gemeinschaftlichen Wurzel" skeptischer verhält (s. § 31 C, VII 177): „Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zur Bewirkung unserer Erkenntnis, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten, welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne" (vgl. Buchner a. a. O. 110).

taneität (s. auch III 70). — Eine Rangordnung zwischen beiden besteht nicht; beide sind gleich unentbehrlich zum Zustandekommen wirklicher Erkenntnis; diese entspringt aus ihrer Vereinigung: „Gedanken ohne Inhalt" (d. i. also Anschauungsinhalt) „sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" [1]) (III 75).

§ 36. Die Logik. — Auch hinsichtlich des Begriffs der Verworrenheit hat Kant eine Änderung in der Tradition herbeigeführt. Die Vorl. über Logik (Jäsche) verbreiten sich im 5. Abschnitt der Einl. (Ros.-Schub. III 197—200) über Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis. Hinsichtlich der Klarheit folgen sie der herkömmlichen Erklärung [2]). Dann aber heißt es: „Alle klare Vorstellungen . . . . . können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich" (a. a. O. 198). — Darauf wendet sich Kant gegen die Identifizierung von Undeutlichkeit und Verworrenheit. Das Gegenteil von Verwirrung ist nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung. Deutlichkeit ist eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung (Unordnung), also jede verworrene Vorstellung auch eine undeutliche. Aber nicht umgekehrt: nicht alle undeutliche Erkenntnis ist verworren. Denn in allen Erkenntnissen und Vorstellungen, die einfach sind und kein Mannigfaltiges enthalten, „findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung statt" (199); infolgedessen sind sie undeutlich, aber nicht verworren. Und die Deutlichkeit ist nicht nur, wie B. und die Rationalisten sagten, dem Verstande eigen: es gibt eine sinnliche und eine intellektuelle Deutlichkeit

---

1) S. ferner Krit. d. r. Vern. (III 213): „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können."

2) G. F. Meier, dessen Kompendium über Vernunftlehre Kant seinen Vorl. über Logik zugrunde legte, war ein Schüler Baumgartens.

(199 f.); denn die Zergliederung der Vorstellung in ihre Merkmale, so daß sie dem Bewußtsein offenbar werden, kann sowohl in der Anschauung als im Begriffe stattfinden. (Das Teleskop bringt die in der Milchstraße enthaltenen Sterne zum Bewußtsein und macht die Vorstellung, obschon sie ihr an und für sich nichts hinzufügt, erst deutlich.) — Damit sind also die Gegensätze: klar — dunkel, deutlich — undeutlich (verworren) endgültig und für die Kantische Philosophie maßgebend gekennzeichnet.

§ 37. Die Vorl. über Metaphysik. — Mehr Wert auf den Gegensatz zur rationalistischen Auffassung legen noch die Vorl. über Metaphysik (Pölitz). — Allerdings wird die Unterscheidung eines „unteren" und eines „oberen" Teils bei allen drei Vermögen für ganz wesentlich gehalten (137 f.): Die Untervermögen, bei denen man „von den Gegenständen affiziert wird", sind unter der Gattung der „Sinnlichkeit", die Obervermögen, bei denen man „von den Gegenständen ganz unabhängig" ist, unter der der „Intellektualität" zusammengefaßt. Dann aber beginnt der Gegensatz zu Wolff und B.: „Sinnliche und intellektuelle Erkenntnisse unterscheiden sich nicht nach Verworrenheit und Deutlichkeit . . . . . Es können intellektuelle Vorstellungen verworren, und sinnliche deutlich sein" (138 f.). „Darum daß etwas intellektuell ist, ist es noch nicht deutlich, und darum, daß etwas sinnlich ist, ist es noch nicht dunkel" [1]). Es gibt sinnliche und intellektuelle Deutlichkeit [2]). Sinnlichkeit und Intellektualität unterscheiden sich nur nach Passivität und Spontaneität (139, vgl. § 81). — Wahrscheinlich um der Terminologie der Vorlage entgegenzukommen (wodurch aber die Verschiedenheit der Anschauungen desto deutlicher hervortritt), werden nun ästhetische Verworrenheit (= Undeutlichkeit) und

---

1) Hier ist also noch nicht wie in der Logik (s. o.) streng geschieden zwischen Undeutlichkeit (Gstz. Deutlichkeit) u. Dunkelheit (Gstz. Klarheit). — Vorher heißt es: Klare Vorst. sind die, „davon man sich bewußt ist", deutliche, „deren Merkmale man sich auch bewußt ist", dunkle, „deren man sich gar nicht bewußt ist" (!) (Pöl. 135).

2) Vgl. Logik a. a. O. 199 f.

logische Verworrenheit (= Sinnlichkeit) unterschieden. Die Verworrenheit der Erkenntnis liegt also nicht daran, daß sie sinnlich ist, sondern daß sie der Verstand noch nicht bearbeitet hat. Verworren ist also nicht gleich sinnlich. Auch wenn die von den Sinnen herkommenden Erkenntnisse vom Verstand bearbeitet werden, bleiben sie trotzdem sinnlich. Sinnlich und intellektuell sind die Erkenntnisse ihrem Ursprung nach, deutlich und dunkel (s. Anm.) nur ihrer Form nach (139 f.).

Sehen wir nun zu, wie sich diese Unterscheidungen in der **Anthropologie** gestalten.

§ 38. Die Reflexionen lassen noch die allmähliche Entwicklung zur Gleichberechtigung der Sinnlichkeit mit dem Verstande erkennen. Wenn es da heißt: „Die Sinnlichkeit der Vorstellung ist kein Übel, sondern nur ein Mangel und Unvollständigkeit in der Erkenntnis. Der Verstand macht aus Erscheinungen Anschauungen der Gegenstände und aus diesen Begriffe" (79 f.), so ist hier das Gebiet der Sinnlichkeit von dem des Verstandes noch nicht ganz reinlich geschieden, natürlich zugunsten des letzteren.

In überwiegendem Maße ist aber schon die volle Gleichberechtigung beider Erkenntnisvermögen zum Ausdruck gebracht. Der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist zunächst formal, insofern jene „intuitive", dieser „diskursive" Erkenntnis vermittelt; er beruht nicht auf dem Gegensatz zwischen Verwirrung und Deutlichkeit, sondern auf dem zwischen Anschauung und Begriff [1]). Deutlichkeit und Undeutlichkeit kann sowohl im Verstande stattfinden als in der Sinnlichkeit (83 f.). Außerdem gibt es noch einen realen oder genetischen Unterschied: Die Gegenstände des Verstandes sind unabhängig von der Sinnlichkeit und nicht durch „deren Bedingungen restringiert" (84). Sinnlichkeit ist also die Affektibilität, Verstand die Spontaneität der Vorstellungskraft (78 u. 81), die erste Erkenntnis „gegeben", die zweite „gemacht" (vgl. Kritik d. r. Vern. 75). — Sinnliche und Verstandeserkenntnis sind einander unentbehrlich: „Ohne Sinnlichkeit würden wir keine Anschauungen (Gegenstände) haben. Ohne Verstand würden wir keine allgemeinen Erkenntnisse haben, d. i. sie nicht denken" (81). — Das Verhältnis zwischen Verwirrung und Undeutlichkeit wird wie in der Logik als das von Ursache und Wirkung bestimmt: „Durch Verwirrung wird Undeutlichkeit der Vorstellung"; Verwirrung ist der Ordnung entgegengesetzt und Undeutlichkeit der Deutlichkeit (67). Den dunkeln Vorstellungen sind die klaren entgegengesetzt (65 f.).

---

1) Vgl. Vorl. über Metaph. (Pölitz) 138 f. (s. § 37).

Die Kolleg-Entwürfe aus den 70er Jahren bewegen sich schon mit voller Sicherheit in diesem Gedankengange. Deutlichkeit ist von Klarheit scharf unterschieden: „Klarheit der Merkmale machet allein nicht Deutlichkeit, sondern zugleich Ordnung, d. i. Zusammenhang nach Regeln“ [1]) (669).

§ 39. In der Menschenkunde erscheinen nun diese Bemerkungen zu längeren Ausführungen verarbeitet. Von Interesse ist die Verwendung eines schon in der Logik vorkommenden Beispiels von der Milchstraße, die leicht irreführen könnte. — Wird die Milchstraße als ein weißlicher Streifen angesehen, ohne daß man die Zusammensetzung aus einzelnen Sternen beachtet, so ist das nach der Auffassung der Logik (s. o.) eine klare Vorstellung, weil sie sich des Ganzen bewußt ist, aber zugleich eine undeutliche oder verworrene, weil sie sich der Mannigfaltigkeit der einzelnen Teile nicht bewußt ist. Das Teleskop erst macht sie deutlich. — Die Menschenkunde unterscheidet hier nicht undeutlich — deutlich, sondern dunkel — klar (19): sie hat nämlich die Vorstellungen der einzelnen Sterne im Auge, die, solange diese nicht von einander unterschieden werden, als „dunkel“, beim Gebrauche des Teleskops aber als „klar“ bezeichnet werden müssen. — Der Unterschied beruht also nur auf einer verschiedenen Verwendung des Beispiels.

Daran schließt sich eine längere Erörterung über die Wirksamkeit der „dunklen“ Vorstellungen („deren man sich nicht bewußt ist“), mit denen wir spielen, denen wir aber auch vielfach zum Spielwerk dienen [2]). In geeigneten Beispielen tritt ihre psychologische Natur und ihre Wirksamkeit im praktischen Leben recht anschaulich hervor (20 ff.). Nur unbestimmt wird aber die Deutlichkeit von der Klarheit unterschieden: „. . . unter den klaren Vorstellungen stechen einige durch ihr eigenes Licht hervor: dies sind die deutlichen Vorstellungen.“ Während nun vorher „dunkel“ und „klar“ in Gegensatz traten, sind in dem Abschnitte „Von der Deutlichkeit“ (26 ff.) Dunkelheit und Deutlichkeit gegenübergestellt.

Die Auffassung der Deutlichkeit ist aber so wie in der Logik; hieß es dort: Deutlichkeit ist eine Wirkung der Ordnung, so hier (27): „Die Deutlichkeit beruht auf der Ordnung.“ Daran knüpft eine sich vollständig im Gebiet der Praxis bewegende Auseinandersetzung über

1) Vgl. Logik a. a. O. 198 f.

2) S. auch die Kolleg-Entwürfe aus den 70er Jahren (XV. Bd.) 665 ff.

Ordnung und Pedanterie an. — Wie die Vorl. über Metaph. nimmt jedoch auch die Menschenkunde als Gegensatz zur Dunkelheit lieber die Deutlichkeit als die Klarheit, sodaß der Deutlichkeit sowohl Verworrenheit als Dunkelheit gegenüberstehen (26 ff.).

Es ist also in der Menschenkunde (im Hinblick auf die vorhin erwähnten Kolleg-Entwürfe aus den 70er Jahren gewiß merkwürdig!) keine begrifflich feststehende Unterscheidung zwischen Klarheit und Deutlichkeit zustande gekommen; wie sich aber an den Beispielen zeigte, harmoniert der mit der Bezeichnung: deutlich, dunkel usw. verbundene Sinn im allgemeinen mit der sonst von Kant geäußerten Auffassung.

§ 40. Die Pragmatische Anthropologie gedenkt zunächst ganz kurz der bekannten grundlegenden Voraussetzung, indem sie Sinnlichkeit und Verstand als Passivität und Spontaneität gegenüberstellt. Damit ist der reale (psychologische) Unterschied betont gegenüber der einseitigen Hervorhebung eines formalen (noch dazu fehlerhaften) in der Leibniz-Wolff'schen Schule (s. Pr. Anthr. Fußn. zu § 7, 140 f.).

Im übrigen behandelt sie dies Thema in wesentlich derselben Weise wie die Menschenkunde; zur Veranschaulichung der dunkeln und klaren Vorst. dient der Vergleich der Seele mit einer Karte, auf der wenige Punkte illuminiert sind [1]). Das Beispiel von der Milchstraße wird wie in der „Menschenkunde" verwertet. Neu ist u. a. der Hinweis auf bekannte optische Erscheinungen (Anm. 137) zum Vergleich der Dunkelheit im natürlichen mit der im geistigen Sinne, die beide zu Täuschungen verleiten. — Ein Fortschritt gegenüber der Menschenkunde liegt in der unzweideutigen Unterscheidung von Klarheit und Deutlichkeit, die im Sinne B.'s und in Übereinstimmung mit der „Logik" erfolgt. Wie dort wird die Identifizierung von Verworrenheit und Undeutlichkeit verworfen, weil Verwirrung wie Ordnung nur in zusammengesetzten Vorst. denkbar ist. Verwirrung „ist also die Ursache der Undeut-

1) Vgl. Kolleg-Entwürfe aus den 70er Jahren (665) u. Menschenkunde 19.

lichkeit, nicht die Definition derselben“ [1]). Wörtlich wie in der Menschenkunde heißt es auch hier, daß die Deutlichkeit auf der Ordnung „beruht“. — An Beispielen aus dem Leben bietet die Pragmat. Anthropologie zwar weniger; doch sehen wir hier schon, welchen Vorzug die von Kant selbst herausgegebene Fassung an begrifflicher Korrektheit hat, außerdem zieht sie auch in höherem Maße die eigentlich psychologischen Tatsachen heran.

b) Die Apologie der Sinnlichkeit.

§ 41. Vorbemerkungen. — Die Anthropologie gibt nun noch eine besondere „Apologie“ für die Sinnlichkeit, die noch eingehender die rationalistische Auffassung von der Überlegenheit des Verstandes über die Sinnlichkeit berichtigen will. — Der Idee nach ist sie natürlich nur eine Folgerung aus dem in der Kritik ausgesprochenen Grundsatz, daß von den beiden Faktoren der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, keiner dem anderen schlechthin vorzuziehen sei.

Die nähere Veranlassung dazu aber lag vielleicht in der Äußerung B.'s: „Fallaciae sensuum sunt repraesentationes falsae a sensibus dependentes . . . . .“ (§ 545); hierin liegt die Behauptung, daß die Sinnestäuschungen den Sinnen selbst (oder der Unvollkommenheit des sinnlichen Erkenntnisvermögens) zuzuschreiben sind. — Die Anthr. will also demgegenüber dartun, daß die Sinnestäuschungen auf der Voreiligkeit des Verstandes im Urteilen beruhen.

§ 42. Die Vorlesungen über Metaphysik. Schon in den Vorlesungen über Metaphysik ist eine solche Apologie in ihren Grundgedanken vorgebildet: Nur die wahren Urteile des Verstandes über die Gegenstände der Sinne vermitteln uns wirkliche Erfahrungen; die vorläufigen Urteile geben nur Schein. Dieser ist „ein vorläufiges Urteil durch den Verstand über den Gegenstand der Sinne“. Er ist weder wahr noch falsch und noch kein eigentliches Urteil, sondern nur die Veranlassung zu einem solchen aus der Erfahrung (z. B. Auf- und Untergang der Sonne, 147). Dann weiter: „Fälschlich werden die Irrtümer

1) Vgl. Logik a. a. O. 199: Undeutlichkeit ist eine Wirkung der Verwirrung.

den Sinnen zugeschrieben, während sie der Reflexion zuzuschreiben sind. Also: Sensus non fallunt. Dieses geschiehet nicht, weil sie richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen, aber in den Sinnen liegt der Schein. Sie verleiten zum Urteilen, obgleich sie nicht betrügen“ [1]) (148).

Dieselben Gedanken kehren auch in dem Manuskript „K 2“ dieser Vorl. (Anf. der 90er Jahre, s. § 12 Anm.) wieder. Außerdem wird hier noch im engen Anschluß an B. (§ 548) den beiden „praeiudicia ad fallendos sensus“: 1. „Quicquid non experior, illud non exstitit (praeiudicium thomisticum), 2. post hoc, ergo propter hoc“ die Schuld an den irrigen Urteilen aus Sinneserscheinungen beigemessen (s. Heinze a. a. O. 632 f.).

§ 43. Die L o g i k. — Auch sie befaßt sich mit dieser Frage. Es scheint auf den ersten Blick seltsam: Der Grund des Irrtums wird hier „in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand“ gefunden, demzufolge „wir im Urteilen bloß subjektive Gründe für objektive halten und folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln“ (im Verstande selbst kann er sich nicht befinden; die Schranken des Verstandes sind wohl Grund unserer Unwissenheit, aber nicht unserer Irrtümer); gleich darauf wird der Verstand doch „in gewissem Sinne“ zum Urheber des Irrtums gemacht, insofern er dem Einfluß der Sinnlichkeit nicht genug Aufmerksamkeit zuwendet und sich durch den Schein der Sinne zu einem unrichtigen Urteil verleiten läßt. Trotzdem also der E i n f l u ß der Sinnlichkeit auf den Verstand den Irrtum verursachen soll, wird die S c h u l d am Irrtum dem Verstande zugeschoben (s. Logik Ros.-Schub. III 222—224).

Eine eigentliche „Apologie“ der Sinnlichkeit bildet sich dann in **Anthropologie** aus.

§ 44. In den R e f l e x i o n e n hat sich Kant allerdings erst unvollkommen von einer früheren Anschauungsweise losgerungen: „Die Sinne beherrschen uns durch Betrug oder durch Gewalt“ (92, 95). Wenn wir uns dem entziehen wollen, müssen wir die Sinne selbst

1) Hier ergibt sich eine direkte Beziehung zur Vernunftkritik (III 234): „Man kann also zwar richtig sagen: Daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen“ . . . „In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urteil enthält) auch kein Irrtum.“

wieder hintergehen (ebd.) Daneben erscheinen aber schon Sätze, die die kommende Richtung verraten: Die Sinne irren allein nicht, „weil sie gar nicht urteilen und also bloß leiden", und die Täuschungen rühren eben daher, daß wir das Urteil des Verstandes für Erscheinung (die Reflexion für Intuition) halten (92).

In den Kolleg-Entwürfen aus den 70er Jahren erscheinen die wesentlichen Gedanken schon deutlich ausgeprägt: Die Anthropologie will eine Apologie für die Sinne bringen, keine Panegyris [1]). Die Sinne betrügen und verwirren nicht, weil sie gar nicht urteilen und nicht denken (674); Sinnlichkeit und Verstand dürfen sich nicht aufeinander verlassen, jedes von beiden muß seine Tätigkeit unabhängig vom anderen verrichten (ebd.). Doch ist der Verstand dazu gehalten, sich der Sinnlichkeit als Instrument zu bedienen, sie zu dirigieren, zu verändern usw.

Die Menschenkunde und die Anthropologie in pragm. Hinsicht bringen dann die Apologie der Sinnlichkeit in ihrer eigentlichen Ausführung. — Das richtige Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand gibt der Grundsatz an, „daß der Verstand herrsche, doch ohne die Sinnlichkeit zu schwächen" (Pr. Anthr. § 8) [2]); denn dadurch würde der Erkenntnis des Verstandes die Lebhaftigkeit genommen, ohne die keine Deutlichkeit möglich ist: „wenn ich kein Beispiel aus den Sinnen entlehnen kann, so sind meine Begriffe nicht verständlich" (Mk. 41). Hinsichtlich ihrer Notwendigkeit scheinen die Sinne sogar über dem Verstand zu stehen: „Die Sinne ohne Verstand würden wenigstens Anschauungen haben, der Stoff zu denken wäre da, wenngleich nicht gedacht würde. Wäre aber der Verstand ohne Sinne, so würden wir die Form des Denkens haben, ohne denken zu können" (Mk. 39).

§ 45. In der Pragmat. Anthropologie ist die Beurteilung des unteren Erk.-Verm. (wenigstens in der

1) Vgl. Pragmat. Anthr. (143): „Wir brauchen hier keinen Panegyristen, sondern nur einen Advokaten wider den Ankläger."

2) Durch solche Bemerkungen von der Herrschaft des Verstandes, durch den Vergleich der Sinne mit dem gemeinen Volk, das sich „seinem Oberen, dem Verstande, zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will" (Pr. Anthr. § 10), wird die von Kant noch aufrechterhaltene Bezeichnung „unteres" und „oberes" Erk.-Verm. gerechtfertigt, obschon diese eigentlich der rationalistischen Auffassung entsprach und also durch die Gleichberechtigung von Sinnlichkeit und Verstand ihren ursprünglichen Grund verloren hatte.

„Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die zweite Anklage", § 9) noch um einen Grad günstiger als in der Menschenkunde. Letztere gibt wenigstens zu, daß die Sinne häufig ausschweifen und dem Verstande mehr darbieten, als er bewältigen kann (Mk. 41); die Sinnlichkeit muß deshalb diszipliniert, aber nicht geschwächt werden. Die Pragm. Anthropologie redet dagegen nur von der Masse der sinnlichen Vorstellungen, von dem „Reichtum, den die Geistesprodukte in der Redekunst und Dichtkunst dem Verstande auf einmal . . . darstellen" u. s. f. (§ 9). Die Verantwortlichkeit des Verstandes für alle etwaigen Irrtümer scheint also noch gesteigert zu sein (§ 9 u. 10). Auf Ausführungen über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand bei den verschiedenen Geschlechtern, Lebensaltern und Nationen sowie über die Ausbildung beider Erkenntniskräfte (s. Mk. 42—44) hat die Pragm. Anthropologie verzichtet; doch macht sich auch hier wieder der Fortschritt an psychologischer Einsicht bemerkbar, wenn es bezügl. des Irrtums des Verstandes bei sinnlichen Erscheinungen heißt, daß der Mensch dabei „Erscheinung für Erfahrung, das Subjektive seiner Vorstellungsart für das Objektive" (§ 11) hält [1]).

In der Menschenkenntnis findet sich (um das noch kurz zu erwähnen) demgegenüber nichts eigentlich Bemerkenswertes mehr; der Ausspruch: „Die Sinne sind Verleitungen zum Irrtum" (7) muß natürlich dahin verstanden werden, daß die Sinne zu Täuschungen Anlaß geben und wirklich täuschen, sobald der Verstand die Pflicht der Aufmerksamkeit außer acht läßt, wodurch denn Betrug, Illusion usw. entstehen (s. Menschenkenntnis 7, vgl. auch Pragm. Anthropologie § 13) [2]).

* * *

1) Vgl. damit die Ausdrucksweise der Vorl. über Metaphysik: „Wenn wir die Reflexionen über die Empfindungen für Eindrücke halten, so begehen wir einen Fehler des Unterscheidens" (147).

2) Hinzuweisen ist noch auf die beidemal übereinstimmende Definition der Illusion als eines Sinnenscheins, der bleibt, obwohl man die Täuschung erkennt, während die Vorl. über Metaphysik sie bestimmen als „ein voreiliges Urteil, dem das nachfolgende gleich widerstreitet"; wir werden dadurch zu einem Urteil bewogen, welches gleich durch den Verstand widerlegt wird (Pöl. 147 f.). — Hier ist noch an

§ 46. Im wesentlichen bietet also die Anthropologie in der Auffassung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand ein einheitliches Bild. Und diese Einheitlichkeit war eine notwendige Folge des in der Kritik herrschenden Grundsatzes: Sinnlichkeit und Verstand sind zwei gleichwertige Faktoren unseres Erkenntnisvermögens; erst durch ihre vereinigte Tätigkeit kann eine wirkliche Erkenntnis zustande kommen. — Unsere Übersicht zeigte, daß die psychologische Verwertung dieser im Dienste der Erkenntnistheorie und Kritik entwickelten Errungenschaft in den Vorl. über Metaphysik ihren Anfang nahm, in der Anthropologie aber, besonders in Form einer Apologie der Sinnlichkeit, ihre geeignete Stelle fand; und während die „Menschenkunde" mehr ihre praktische Wirksamkeit in Betracht zog, bot die Pragmat. Anthropologie den Vorteil einer mit den maßgebenden kritischen Voraussetzungen genau übereinstimmenden, dabei mehr in unserem Sinne psychologischen Erörterung des Sachverhalts, nur schade, daß diese, was das herangezogene Tatsachenmaterial betrifft, den Eindruck einer gewissen Dürftigkeit macht (vgl. unsere allgemeine Charakteristik im ersten Teile der Arbeit § 19).

2. Das untere Erkenntnisvermögen.

§ 47. Dem unteren Erkenntnisvermögen werden in der Kantischen Psychologie zwei Fähigkeiten zugeschrieben. Die eine bewirkt die unmittelbare sinnliche Empfindung, die andere dient der Reproduktion sowie der mehr

die im XV. Bd. der Akademie-Ausgabe abgedruckte lat. Opponentenrede Kants aus dem Jahre 1777 (schon früher übersetzt und besprochen von Ad. Schmidt im 16. Bd. der Kant-Studien, 1911) zu erinnern: „Species ..... illudens, cum non sit nisi veritas phaenomenon, perspecta re ipsa nihilo minus durat et simul animum in erroris ac veritatis confiniis quasi fluctuantem suaviter movet ..... Species quae fallit, displicet; quae illudit, placet admodum et delectat" (a. a. O. 907). Ebenso spricht auch die Pragmat. Anthr. von dem Spiel des Gemüts mit dem Sinnenschein, das sehr angenehm und unterhaltend ist (149 f.).

oder minder freien Bearbeitung und Umgestaltung des sinnlich Aufgenommenen; die erste ist daher der eigentliche Sinn (Sinnlichkeit i. e. S.), die zweite die Einbildungskraft. Je nachdem nun die Empfindungen aus der Außen- oder Innenwelt stammen, unterscheidet Kant einen äußeren Sinn (oder besser die äußeren Sinne) und einen inneren Sinn.

a) Die Sinnlichkeit.

α) Der äußere Sinn.

Die Kritik. § 48. Wir schicken die Erklärung der Vernunftkritik voraus (III 51 f.): „Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor.“ — Es empfiehlt sich bei dieser Gelegenheit, uns zunächst einmal kurz die kritische Grundlage der Sinnespsychologie Kants ins Gedächtnis zu rufen.

Es heißt in der Transsz. Ästhetik (III 49): „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit.“ Die Wirkung einer solchen Affektion heißt Empfindung, und der ihr entsprechende Gegenstand Erscheinung. Bei jeder Erscheinung wird nun das aposteriorische Element, das zu der Empfindung von außen her Anlaß gegeben hat, oder die Materie, von dem apriorischen, oder der Form, die dem empfindenden Subjekt zugeschrieben werden muß, unterschieden.

Die allgemeine oder reine Form aller äußeren Erscheinungen nun (um die es sich uns zunächst handelt) ist der Raum, die notwendige Bedingung jeder äußeren Anschauung: nichts kann die äußere Sinnlichkeit affizieren, ohne daß es sich unter der Form des Raumes, also in räumlichen Verhältnissen, darstellt. — Diese Apriorität der Raumanschauung ist nicht so zu verstehen, als ob diese an sich dem Menschen angeboren oder anerschaffen wäre. Nach Ansicht der Kritik gibt es keine angeborenen Vorstellungen; alle müssen erworben werden. In diesem Sinne ist die Raumanschauung „ursprünglich“ erworben. Nur der Grund im Subjekt, „der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können“, ist angeboren (s. „Über eine Entdeckung . . . . .“ VIII 221 f.) [1]).

1) Vgl. auch Kuberka, Kants Lehre von der Sinnlichkeit 55.

Jeder Gegenstand präsentiert sich also dem äußeren Sinn nur im Verhältnis zur allgemeinen Art und Weise, wie uns Gegenstände der Außenwelt überhaupt gegeben werden können, d. h. also, wie er uns unter der Form des Raumes erscheint, nicht wie er an und für sich ist.

[Eine noch so subtile Spekulation, die bis in die kleinsten Einzelheiten einer solchen „Erscheinung" eindringen würde, könnte damit der Einsicht in die Beschaffenheit des Dinges an sich nicht um das geringste näherkommen. Wir würden immer von den Bedingungen aller unserer Anschauungen, bei den äußeren also vom Raume abhängig bleiben und uns so nur die vollständige Erkenntnis der sinnlichen Erscheinung, also „der Art, wie wir dadurch affiziert werden", verschaffen, niemals aber zum Wesen der Dinge an sich vordringen (s. Krit. d. r. Vern. 65 f.)]

Kant legt nun großen Wert darauf, daß die unter solchen Bedingungen entstandenen Erscheinungen durchaus nicht mit dem Schein (im empirischen Sinne) gleichzusetzen sind. Alles, was wir an dem Gegenstande an äußeren Eigenschaften wahrnehmen, wird als wirklich gegeben angesehen, „nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird" (III 71). — Es gibt auch vom Standpunkt des „transszendentalen Idealismus" aus ein Kennzeichen, woran das Wirkliche im Gegensatz zum bloßen Schein erkennbar ist: „Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich" (1. Aufl. IV 236). Nach diesem Grundsatz ist „die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden" [1]) (III 339).

Trotz der Annahme apriorischer Formen der Sinnlichkeit bleibt also der objektive Charakter des Erkenntnisvermögens gewahrt [2]).

§ 49. Wie verhält es sich nun unter diesen Umständen mit den Empfindungen der einzelnen äußeren Sinne?

Die Transsz. Ästhetik spricht von ihnen nur vorübergehend und ohne das eigentlich Psychologische zu berühren. Die Empfindungen der äußeren Sinne, wie Farbe, Geschmack, Geruch, sind nur subjektive Bestimmungen, die in der Wirkung auf das einzelne

1) Ausführlicher spricht hierüber O. Schneider, Die psychologische Entwicklung des Apriori 60 f.

2) Kant unterscheidet bekanntlich zwei Arten von „Empfindungen": objektive, deren Bestimmungsgrund real, also ein Objekt in der Erfahrung ist, und subjektive, die sich nur auf das Subjekt beziehen, und „eine Modifikation seines Zustandes darstellen" (s. Krit. d. r. Vern. III 250 u. Krit. d. Urt. V § 1, 203 f.).

Subjekt, nicht, wie Raum und Zeit, in den allgemeinen Verhältnissen des Objekts zum erkennenden Subjekt begründet sind. Die äußeren Sinnesempfindungen sind Modifikationen der Sinne selbst, die nach den Individuen höchst verschieden ausfallen können: „Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden“ (1. Aufl. IV 35). Empirisch[1]) betrachtet, kann das, was an einem Gegenstande hinsichtlich der Verhältnisse von Raum und Zeit zu beobachten ist, als zum Wesen des Dinges an sich gehörig angesehen werden, während das von den einzelnen äußeren Sinnen Wahrgenommene auch von diesem Gesichtspunkte aus als Erscheinung gelten muß (a. a. O. 35).

In dieser Weise behandelt Kant das Vermögen der äußeren Sinnlichkeit (und der Sinnlichkeit überhaupt, soweit es sich nicht um den inneren Sinn handelt) auch an anderen Stellen der Vernunftkritik (z. B. 1. Aufl. IV 155 ff. u. 169 ff.) und in der Kritik überhaupt. — Wie man sieht, trägt diese ganze Betrachtungsweise zunächst durchaus erkenntnistheoretischen Charakter und soll ihn auch haben. Zweifellos hat freilich die Theorie der Apriorität der reinen Raumanschauung auch ihre psychologische Bedeutung, und mit Rücksicht darauf hat man wohl die Transsz. Ästhetik auch eine „Psychologie der Raum- (bezw. Zeit-)anschauung“ genannt. Aber damit ist uns zu einer Charakterisierung der äußeren Sinnesempfindungen wenig geholfen; die kann nur im Anschluß an die psychologische Behandlung der einzelnen Sinne selbst erfolgen, zu der natürlich im Zusammenhang der Krit. d. r. Vern. kein Anlaß vorhanden war. Und so werden wir doch die hier vorliegende transszendentale Auffassung der äußeren Sinnlichkeit von einer empirischen streng scheiden müssen[2]).

1) Bei diesem Ausdruck beachte man jedoch, daß Kant unter Erfahrung sowohl die reine „Materie“ der sinnlichen Erkenntnis versteht (s. bes. die Vorr. zur 2. Aufl. der Krit. d. r. Vern.) als auch das aus „Materie“ und „Form“, ja sogar unter Beihülfe der Verstandestätigkeit Bestimmte oder die „synthetische Einheit der Wahrnehmungen“ mit diesem Begriff bezeichnet (vgl. Mellin a. a. O. II 336 ff.).

2) S. auch Reininger a. a. O. 16 ff., der dementsprechend von einer transszendentalen und einer empirischen Affektion d. ä. S.'s redet; letztere soll in der Anthropologie ihre „systematische Stelle haben“ (18); ferner Volkmann a. a. O. II 5 ff.

§ 50. Die Vorlesungen über Metaphysik. — Ganz anders mutet die Behandlung der äußeren Sinnlichkeit in den Vorl. über Metaphysik (Pölitz) an. — Hier wird die sinnliche Erkenntnis eingeteilt in das Vermögen der Sinne selbst und die nachgeahmte Erkenntnis der Sinne (140). Beim ersteren entspringt die Erkenntnis „gänzlich durch den Eindruck des Gegenstandes" (140), und „die Vorstellungen der Sinne selbst sind möglich, sofern wir von den Gegenständen der Sinne affiziert werden" (142). — Dann nimmt die Darstellung einen ganz empirischen Charakter an. Es werden die fünf äußeren Sinne genannt und die von ihren Organen aufgenommenen Empfindungen von solchen unterschieden, denen keine besonderen Organe entsprechen, „die wir also auch nicht unterscheiden können", wie z. B. Wärme und Kälte. Die Zahl der Organe bestimmt auch die Zahl der Sinne (142). Unter ihnen gibt es objektive und subjektive (so genannt a potiori parte: das Objektive überwiegt das Subjektive oder umgekehrt); zur ersten Art gehören Sehen, Hören und Fühlen, zur zweiten Riechen und Schmecken. „Die subjektiven Sinne sind Sinne des Gewissens; die objektiven Sinne hingegen sind belehrende Sinne." Die belehrenden Sinne sind entweder feine (Wirkung einer feinen Materie in der Entfernung) oder grobe (wenn eine grobe Materie uns affiziert). Das Gesicht ist der feinste Sinn (weil die Materie des Lichts die feinste ist), das Gefühl der gröbste. Die Empfindungen des Gesichts und Gefühls werden dann noch als „komplett-objektive" Vorstellungen bezeichnet; während aber das Gesicht nur die Oberfläche eines Gegenstandes erkennbar macht, ist das Gefühl das „fundamentale der objektiven Vorstellungen" und die „Auslegungskunst der Gestalten" (143).

Auch in dem mehrfach erwähnten Manuskript aus dem Anfang der 90er Jahre ist von dem Zusammenwirken des Gesichts- und Gefühlssinnes zur Erkenntnis einer körperlichen Außenwelt die Rede (s. Heinze a. a. O. 634).

In dieser Weise behandeln also die Vorl. über Metaphysik die „Psychologie der Sinneswahrnehmungen". — Wir wenden uns zur Anthropologie.

§ 51. Menschenkunde und Pragmatische **Anthropologie** gehen im wesentlichen in gleicher Weise vor. Nach der Unterscheidung des äußeren und inneren Sinnes trennen sie (ähnlich wie die Vorl. über Metaphysik) organische und unorganische Empfindungen. Für letztere finden wir aber erst hier eine in etwa befriedigende Erklärung: Die unorganische oder „vitale" Empfindung affizert nicht eine besondere Stelle unseres Körpers, sondern trifft dessen ganzes Lebensgefühl; das ganze Leben wird dadurch „auf eine gewisse Weise" affiziert. Wärme, Kälte, Grausen, Schauer sind solche Vitalempfindungen, die unser ganzes Nervensystem in Erregung versetzen [1]) (Mk. 60 f., Pr. Anthr. 153 f.). Besondere Beziehungen zum „Vitalsinn" hat das Gehör, und unter den Gehörsempfindungen sind es wieder die musikalischen, durch die der Vitalsinn „unbeschreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht bloß bewegt, sondern auch gestärkt" wird (Pr. Anthr. 155).

Gleich den Vorl. über Metaphysik unterscheidet die Anthropologie dann unter den fünf Sinnen mit organischer Empfindung solche, die mehr objektiv, und solche, die mehr subjektiv sind; Sehen, Hören und Fühlen werden also der ersten, die übrigen zwei der zweiten Art zugezählt [2]). Die Pragmat. Anthropologie bezeichnet die ersten als Sinne der Erkenntnis, die letzten als Sinne des Genusses [3]); über die Empfindungen der Erkenntnis kann man sich leicht verständigen, während die des Genusses bei jedem Individuum verschieden sein können (Pr. Anthr. 154). — Hervorzuheben wäre noch (was übrigens auch in den Vorl. über

---

1) Vgl. auch die Reflexionen zur Anthr., in denen die äußeren Empfindungen in solche geschieden werden, bei denen wir „den Gegenstand empfinden", und solche, wodurch wir „den Zustand unseres eigenen Körpers empfinden". Letztere sind „das Gefühl allgemein genommen" (101 u. 108).

2) Vgl. Reflexionen (100 u. 108) u. Koll.-Entw. aus den 70er Jahren (689).

3) Die Refl. stellen hier entspr. den „Erscheinungen" (objektiv) die „Eindrücke" (subjektiv) gegenüber (108).

Metaphysik bei Pölitz wenigstens angedeutet, aber nicht klar zum Ausdruck gekommen ist), daß bei demselben Sinne die Vermehrung der Intensität eine objektive Empfindung in eine subjektive verwandelt. Die an und für sich objektive Empfindung des Sehens wird bei großer Lichtfülle durch Blendung subjektiv, ebenso wird das Gehör subjektiv affiziert bei starkem Schalle oder Schrei (Mk. 62). Statt der Umwandlung objektiver Empfindung in subjektive spricht die Pragmat. Anthropologie von einer Verwandlung äußerer Vorstellungen in innere, „wenn die Empfindung so stark wird, daß das Bewußtsein der Bewegung des Organs stärker wird als das der Beziehung auf ein äußeres Objekt" (156). Und in einem anderen Zusammenhang wird mit der Stärke die Deutlichkeit der Empfindung in gesetzmäßige Verbindung gebracht: „Je stärker die Sinne bei eben demselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses sich affiziert fühlen, desto weniger lehren sie. Umgekehrt: wenn sie viel lehren sollen, müssen sie mäßig affizieren" (158).

§ 52. Was sonst noch in der Anthropologie gesagt wird über die Empfindungen der äußeren Sinne, entfernt sich mehr und mehr auch von der entsprechenden Darstellung in den Vorl. über Metaphysik. Wir wollen wenigstens einiges noch hervorheben. — Die Menschenkunde bringt die grundlegende Tatsache, daß alle sinnlichen Empfindungen von den Nerven des Körpers, die „bei dem Menschen das Prinzipium des ganzen Leibes" ausmachen (Mk. 62), vermittelt und übertragen werden. „Nirgends ist Empfindung, als wo Nerven gehen" (ebd.). Freilich wird dieser Grundsatz gleich darauf nur für das Gefühl (tactus) angewandt, um dessen Organ localiter zu bestimmen. (Etwas später ist allerdings noch einmal von dem Einfluß der Musik und des musikalischen Rhythmus auf unser Nervensystem die Rede [1]). Auch die Pragm. Anthropologie spricht nur beim Sinne der Betastung

1) Über das eigentümliche Beispiel von den Spulwürmern vgl. Refl. 111 ff.

von den nervösen Faktoren, hier also von den Nervenwärzchen der Fingerspitzen, die uns den Begriff der Gestalt eines raumerfüllenden Gegenstandes zu vermitteln haben[1]). — Das physikalische Element tritt dann noch hervor durch die Erwähnung der die Bewegung fortpflanzenden Medien bei Gesicht und Gehör (Mk. 67 f. u. Pr. Anthr. 155 f.), ferner durch die Einteilung der Empfindungen in die des mechanischen und die des chemischen Einflusses; die ersteren sollen sein Tasten, Hören, Sehen (sie vermitteln eine Wahrnehmung), die letzteren Schmecken und Riechen (sie führen zum Genuß) (Mk. 68, Pr. Anthr. 157 f.)[2]). — Die Anthropologie macht auch wenigstens den Anfang, sich mit der Eigenart eines jeden Sinnes etwas näher zu befassen; freilich ist noch das meiste, was da gesagt wird, auf Vergleiche zwischen den einzelnen Sinnen abgestimmt.

§ 53. Viel mehr richtet sich das Interesse auf allgemeine Eigenschaften und Gesetze der Sinnlichkeit; die Menschenkunde bringt besondere Abschnitte über den Umfang[3]) und die Entwicklung (also Abstumpfung und Verfeinerung) der Sinne. Eine wichtige Rolle spielen ferner die Gesetze, nach denen sich Sinnesempfindungen verschärfen und verringern, verstärken und schwächen; hier sind Kontrast, Neuigkeit, Wechsel und Steigerung genannt und besprochen[4]). — Die Pragmat. Anthropologie behandelt dann noch die Frage nach dem „Vikariat der Sinne", also inwiefern und in welchem Umfange die Funk-

---

1) Mehr Gewicht auf die Beziehungen der äußeren Sinne zu Raum und Zeit legen noch die Refl.: Wie sich das Gesicht zum Raume verhält, so das Gehör zur Zeit, und das Gefühl vermittelt uns den Begriff von der Materie und den Substanzen (100); s. auch Koll.-Entw. aus den 70er Jahren, 693 f.

2) Wie man sieht, entsprechen die mechanischen Empfindungen den „objektiven" Sinnen, die chemischen den „subjektiven", wie es die Refl. auch deutlich zum Ausdruck bringen (103).

3) S. hierzu die Stufenreihe in den Refl. (vom Engen zum Weiten): Gefühl, Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht (103).

4) Vgl. Buchner a. a. O. 97. — Für die in der Pr. Anthr. angeführten Beispiele sind auch hier wieder die Andeutungen der Reflexionen (114 ff.) und der Kolleg-Entwürfe von Interesse (695 ff.).

tionen des einen Sinnes die eines anderen ersetzen können [1]) (Gebärdensprache usw.).

Den Schluß bildet sowohl in der Menschenkunde wie in der Pragm. Anthropologie eine Besprechung der Schwächungen und des Verlustes des sinnlichen Empfindungsvermögens. Wie wir später noch bei Erörterung der Gemütsschwächen und -krankheiten sehen werden, zeigen derartige Abschnitte besonders in der Anthropologie vom Jahre 1798 das Vorwalten des praktisch-anthropologischen Interesses; hier ist dem Verfasser am meisten Gelegenheit gegeben, auf zwar alltägliche, aber deswegen doch auffällige und Erklärung heischende Erscheinungen wenigstens einiges Licht zu werfen (wie es ja hier bezüglich der Trunkenheit, des Schlafes und des Todes geschieht) [2]). — Aber auch sonst macht sich bei diesem Punkte der p r a k t i s c h e Standpunkt, der ja in der Anthropologie vorherrschen soll [3]), bemerkbar [4]), während nach unseren Begriffen und vom eigentlich p s y c h o l o g i s c h e n Standpunkte aus gerade hier die meiste Möglichkeit zu exakter, von allen andern als streng wissenschaftlichen Interessen freier Forschung gegeben ist.

§ 54. Fassen wir zusammen: Wir haben, um uns Kants Lehre von den Empfindungen der äußeren Sinne kurz vorzuführen, hauptsächlich die K r i t i k d e r r e i n e n V e r n u n f t, die V o r l e s u n g e n ü b e r M e t a p h y s i k (Pölitz'sche Fassung) und die A n t h r o p o l o g i e

---

1) Erst später scheint diese Frage Kants Aufmerksamkeit erregt zu haben (s. auch die Andeutung in den Kolleg-Entwürfen aus den 80er Jahren a. a. O. 804).

2) Die Veranlassung dazu bot ihm allerdings schon die Vorlage (s. B. §§ 552—556), in der auch am Schlusse des Abschn. III („Sensus") Ekstasis, vertigo, somnus, mors usw. kurz erklärt werden.

3) S. die Vorrede zur Pragm. Anthropologie.

4) Beachten wir nur die Erörterung über Wichtigkeit und „Undankbarkeit" des Geruchs und Geschmacks, die Notwendigkeit des Gesichts und Gehörs (bes. Mk. 73), über Empfindlichkeit und Empfindsamkeit (Mk. 80 u. Pr. Anthr. 158), über den Nutzen, immer eine Steigerung des Genusses in Aussicht zu haben (Mk. 84 f. u. Pr. Anthr. 165) u. s. f.

untersucht. Die Kritik behandelte das Problem der Sinneswahrnehmungen, namentlich bezüglich der Empfindungen der einzelnen Sinne, vom streng erkenntnistheoretischen Standpunkte aus; Beiträge zu einer wirklichen Sinnespsychologie konnten daher erst die Vorl. über Metaphysik leisten. Aber was wir schon anfangs über die letzteren sagen mußten (s. § 13), trat in diesem Kapitel auffällig zutage: Es war hier nicht viel mehr zu finden als eine Reihe von Unterscheidungen und Erklärungen, die unser Interesse unmöglich befriedigen konnten. Und doch waren die aufgestellten Gesichtspunkte wichtig genug: denn sie kehrten ohne Ausnahme, wenn auch hier und da unter anderem Namen, in der Anthropologie wieder, und da fanden wir endlich eine Art von Sinnespsychologie; den praktischen Zweck konnte sie freilich nicht verleugnen, und der setzte auch dem eigentlich wissenschaftlichen Interesse, das nur Tatsachen und Gesetze kennt, seine Schranken. Aber im Hinblick auf die Kritik und auf die Vorl. über Metaphysik ist es sicher berechtigt zu sagen: Die Anthropologie ist die einzige in Anbetracht ihres Zwecks ausgiebige, ja sie ist die Quelle der Kantischen Psychologie der äußeren Sinnesempfindungen.

β) Der innere Sinn.

Vorbemerkungen. § 55. Kants Lehre vom inneren Sinn ist seit längerer Zeit Gegenstand eines eindringenden Studiums. Aber wie bei allen Problemen der Kantischen Philosophie, die ihre erkenntnistheoretische und psychologische Seite haben, ist auch hier die kritische oder „transszendentale“ Bedeutung des i. S.'s viel größerem Interesse begegnet als die psychologische. Und da beides, wie schon gesagt, wenigstens in der Krit. d. r. Vern. sich schwer scheiden läßt, so bleibt das Psychologische überall zwar nicht ganz unberücksichtigt, macht sich aber meist nur nebenher und in unklarer Verbindung mit der erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise geltend. — Es ist also nicht zu verwundern, wenn die Anthropologie, deren Inhalt mit der Kritik wenig gemein zu haben scheint, hin-

sichtlich der Frage des i. S.'s noch keine ihrer Bedeutung entsprechende Beachtung gefunden hat [1]). Vielleicht kann sie aber etwas beitragen zur psychologischen Klärung dieser Frage, falls hier noch etwas klärungsbedürftig ist.

Für uns ist die Behandlung insofern vereinfacht, als wir, abgesehen von der Anthropologie, fast nur die Kritik der reinen Vernunft noch in Betracht zu ziehen haben. Die Vorl. über Metaphysik bringen nur wenige beiläufige Bemerkungen über den i. S. (bei Pölitz nicht einmal eine besondere Definition!), die von der Stellung der Anthropologie, wie ja auch zu erwarten, in keiner Weise abweichen [2]). Und von den verschiedenen Fassungen der Anthropologie ist neben den Reflexionen eigentlich nur die vom Jahre 1798 zu berücksichtigen: Die Menschenkunde bringt nichts als eine Definition, die zu keiner weiteren Besprechung Anlaß gibt (wenigstens nicht gegenüber der Pragmat. Anthropologie): „Das Vermögen, sich durch den Zustand des Gemüts etwas vorzustellen, ist der innere Sinn" (60). Die Bemerkungen der „Menschenkenntnis" (9 f.) sind hier ebenfalls nicht von Belang.

§ 56. Im Vergleich zum äußeren Sinn (s. § 54) stehen sich Anthropologie und Krit. d. r. Vern. in der Behandlung

---

1) Bei genauerer Untersuchung der Anthrop. wäre jedenfalls das Mißverständnis Knothes bez. des sensus interior („Kants Lehre vom inneren Sinn . . . . ." 17 f.) nicht möglich gewesen. — Verhältnismäßig am meisten hat R. Reininger a. a. O. die Anthr. benutzt. Da er sich aber zu streng an die Parallelität des äußeren und inneren Sinnes (nach Locke) hält (s. bes. 24 u. 38), so gerät die Anthrop. in Widerspruch mit der (nach des Verfassers Ansicht übrigens auch inkonsequenten) Stellung der Krit. d. r. Vern. — Auch in der bis jetzt umfangreichsten Arbeit über den i. S. (A. Monzel, Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. Eine auf entwicklungsgeschichtliche und kritische Untersuchungen gegründete Darstellung. Bonn 1912) kommt die Stellungnahme und Bedeutung der Anthr. nicht zu besonderer Geltung, weil auch hier der psychologische Gesichtspunkt über dem Interesse an dem transszendentalen ganz in den Hintergrund getreten ist und nach der Absicht des Verfassers auch zurücktreten soll.

2) Wir können es uns also erlassen, näher darauf einzugehen (s. darüber übr. Monzel a. a. O. 58 f.).

dieser Frage nicht so schroff gegenüber. Wir sehen hier: Je mehr die Kritik zum Verständnis ihrer Absicht auf den tatsächlichen Sachverhalt eingehen, die Begriffe, die sie verwendet, erklären muß usw., desto mehr kommt die psychologische „Analyse" zum Vorschein, und umgekehrt: Erörtert die Anthropologie eine Frage, in der es sich wie beim i. S. auch um die ganz eigentümliche Art und Bedeutung der Erkenntnis handelt, so ist sie genötigt, die erkenntnistheoretische Seite wenigstens zu berühren. Daher die Beifügung der Anm. zu § 7, die „eigentlich" nicht zur Anthropologie gehört (142). In dieser „Anmerkung" bietet uns die Anthropologie nun eine vortreffliche Handhabe zur Beurteilung auch ihres psychologischen Standpunktes, so daß wir hier nicht, wie beim äußeren Sinn, von der Kritik ausgehen und bei der Anthropologie enden, sondern von der letzteren aus zu einer psychologischen Würdigung des Problems überhaupt gelangen wollen.

§ 57. Die Stellung der **Anthropologie** läßt sich zunächst kurz so zusammenfassen: Der innere Sinn (sensus internus) ist der Teil unseres sinnlichen Erkenntnisvermögens, dessen Gegenstände die in der Seele oder im Gemüt verlaufenden, natürlich unräumlichen, aber in der Zeit einander folgenden inneren Vorgänge darstellen.

Vergleiche Baumgarten § 535: Sensus internus „repraesentat... statum animae meae"; § 541: Regula sensationis internae: „Ut sibi succedunt status animae meae, sic se sequantur invicem repraesentationes eorundem praesentium." Die Bestimmung der sensatio interna als der „conscientia strictius dicta" (§ 535) bringt ein neues Element in B.'s Erklärung hinein, das wir hier mit der vorhingenannten nicht vereinigen können; es leitet sich von der Auffassung des inneren Sinnes bei Leibniz her, nach der die „connaissance réflexive de l'état intérieur" mit der Apperzeption oder dem Selbstbewußtsein zusammenfiel [1]).

Als Vorgänge des Gemüts sind zunächst Vorstellungen, Einbildungen und Gedanken zu betrachten (bez. der Einbildungen s. Pragm. Anthr. § 24); auch die Gefühle und Willensregungen sind zu den Gegenständen des inneren

1) S. Klemm, Gesch. d. Psychol. 80, Dessoir, Gesch. d. n. dtsch. Psych. I 40 ff., Rademaker a. a. O. 4 f., Volkmann, Lehrb. d. Psych. II 185, Monzel a. a. O. 16 ff.

Sinnes zu rechnen, sofern sie empirisch wahrgenommen werden [der innere Sinn ist ein „bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung)“ (Anthr. § 15)]. Das Gefühl der Lust und Unlust als solches aber, also die „Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden“, wird davon verschieden gedacht [1]): das ist der inwendige Sinn (sensus interior).

[Man muß zugeben, daß diese Bezeichnung für ein Zustandsbewußtsein deshalb nicht glücklich ist, weil man bei einer engeren Auffassung darin einen Widerspruch finden könnte zu dem sonst von Kant geäußerten Grundsatz, daß das Gefühl der Lust und Unlust nichts von Erkenntnis in sich enthalte.]

Schon die Reflexionen scheinen der Unterscheidung des inneren Wahrnehmungsvermögens vom Gefühl der Lust und Unlust Bedeutung beizulegen. Denn anders kann es wohl nicht aufgefaßt werden, wenn es hier heißt: „Innere Anschauung ist von innerer Empfindung“ (innerem „Eindruck“) „unterschieden“ (106). An anderer Stelle wird gesagt, daß der inwendige tierische (!) Sinn „auf Wärme, Kälte, Mattigkeit, Anspannung, Unruhe“ gehe; d. h. also, in seinen Bereich fallen sowohl körperliche wie seelische Gefühle. — Im übrigen drängen bei den so wie so spärlichen Bemerkungen über den i. S. andere Gesichtspunkte, wie Wahrheit und Willkür der „Empfindung“ (der Ausdruck ist sowohl auf die „Vorstellung eines gegenwärtigen Gegenstandes“ als auf das Gefühl der Lust ausgedehnt, 102), Zuträglichkeit der Beobachtung (vgl. Anthr. § 24) usw. das rein psychologische Interesse zurück.

Wenn nun der sensus internus oder der i. S. in psychologischer Beziehung weiter erklärt ist als ein Bewußtsein dessen, was der Mensch leidet, „wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel affiziert wird“ (Anthr. § 24, VII 161), so mußte das allein schon genügen, um einer Auffassung des sensus interior, die diesem alles zuweist, „was im Empirischen als nicht räumlich auftritt“ (s. Knothe a. a. O. 18), vorzubeugen [2]).

---

1) Die Zustimmung Kants zu dieser Trennung ist in der beiderseitigen Charakterisierung natürlich eingeschlossen.

2) Auch die Bemerkung Reiningers, der (a. a. O. 58) den sensus interior als eine Entlastung des i. S.'s auffaßt, erscheint vom Standpunkte der Anthr. aus hinfällig.

§ 58. Im übrigen bietet die Auffassung der Anthropologie betr. des inneren Sinnes keine Schwierigkeit. Die inneren Vorgänge, denen sich der innere Sinn als Gegenständen seiner Anschauung gegenübersieht, entsprechen ganz und gar den Gegenständen des äußeren Sinnes, die unter der Form des Raumes zur Empfindung gelangen. Was dort der Raum, ist hier die Zeit. Und da also die Gegenstände des inneren Sinnes nur mittels einer aprioriischen Form der Erkenntnis zugänglich sind, so können auch sie (wie die Gegenstände des äußeren Sinnes) nur erkannt werden, wie sie erscheinen, nicht wie sie an und für sich sind [1]).

Dazu haftet (als psychologische Folge dieses transszendentalen Verhältnisses) der durch den i. S. bewirkten „inneren Erfahrung" das Kriterium der Unzuverlässigkeit und Unbeständigkeit an: „Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung notwendig ist, stattfindet" (Anthr. § 4, 134).

Die Anthropologie verwendet viel Mühe darauf, diese eigentlich auf erkenntnistheoretischem Gebiete liegende Folgerung dem allgemeinen Verständnis nahe zu bringen (s. bes. die Ergänzungen zum Text aus dem Manuskript, 395 ff.): es soll ja nicht „Erscheinung" mit „Schein" verwechselt werden! — Unter diesen Umständen müßte natürlich auch die Annahme einer den inneren Vorgängen und Empfindungen zugrundeliegenden Substanz, der „Seele", aus dem Gesichtskreis der inneren Erfahrung verschwinden.

Die Anthropologie vermeidet es allerdings, diese Folgerung zum Ausdruck zu bringen; wenn es heißt: „Die Wahrnehmungen desselben" (d. i. des inneren Sinnes) „und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (wahre oder scheinbare) innere Erfahrung ist . . . . nicht bloß anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt . . . ." [2]) (§ 24, 161), so ist damit natürlich nichts über die theoretische Erkennbarkeit dieser Substanz gesagt.

1) Das Prinzip der Phänomenalität beim i. S. wird von N. Tetens hergeleitet (s. Dessoir 339 f. u. Monzel 79 f.).

2) S. über diese Stelle in einem anderen Zusammenhang noch § 138.

Wenn bei der inneren Erfahrung „Erscheinung“ und „Schein“ für gleichbedeutend gehalten werden, so soll die Ursache davon die Verwechslung des i. S.'s mit der Apperzeption sein (s. Anm. zu § 7 u. Fußn. zu § 4) [1]). Um den Unterschied dieser beiden Begriffe recht klar zu machen, werden „empirische“ Apperzeption (an anderer Stelle als „intuitives Bewußtsein“ bezeichnet) und „reine“ Apperzeption („diskursives Bewußtsein“) unterschieden. Die empirische Apperzeption, die der Sinnlichkeit angehört, ist gleichbedeutend mit dem inneren Sinn [2]), und ein psychologisches oder angewandtes Bewußtsein; aus ihr entspringt die Mannigfaltigkeit der empirischen inneren Bestimmungen, die sich zur inneren Erfahrung zusammensetzen. Dagegen ist die reine Apperzeption ein logisches Bewußtsein, durchaus einfach und lediglich Form des Denkens; es begleitet jede Handlung des Verstandes und ist „in allen Urteilen ein und dasselbe“.

§ 59. Über den eigentümlichen psychologischen Vorgang, der bei einer Empfindung des i. S.'s stattfindet, verbreitet sich die Anthropologie nicht eingehend. Der innere Sinn, heißt es an einer schon angeführten Stelle, ist ein Bewußtsein dessen, was der Mensch leidet, „wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel affiziert wird“ (§ 24, 161). Und ähnlich drücken sich die „Ergänzungen“ aus: Bei der Erkenntnis durch innere Erfahrung ist der Mensch leidend, „d. i. er hat eine Vorstellung von sich selbst wie er von sich selbst affiziert wird . . . . .“. Offenbar genügt das dem Verfasser zur Klarstellung dieser „Selbstaffektion“ [3]).

---

1) Vgl. auch Baumgartens Erklärung; s. § 57.

2) Das ist ausdrücklich in der Anm. zu § 4, 134 gesagt, folgt aber auch aus Anm. zu § 7 (141 f.): Die innere Erfahrung enthält das Materielle des Bewußtseins und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der Apprehension (folglich eine empirische Apperzeption).

3) Über die Entwicklung des Begriffs der Selbstaffektion s. Monzel 19 ff. (Locke — Tetens — Kant), über Tetens ausführlicher a. a. O. 106 ff.

Auch über die genauere Wirksamkeit des i. S.'s in psychologischer Beziehung bringt die Anthropologie wenig. Der i. S. ist Täuschungen unterworfen, indem „der Mensch die Erscheinungen desselben . . . für äußere Erscheinungen, d. i. Einbildungen für Empfindungen, nimmt" (§ 24, 161), was Schwärmerei und Selbstbetrug zur Folge hat. Überhaupt ist die Selbstbeobachtung mittels des i. S.'s von gefahrdrohenden Umständen begleitet, wenn es sich nämlich um „die Ausspähung und gleichsam studierte Abfassung einer inneren Geschichte des unwillkürlichen Laufs seiner Gedanken und Gefühle" handelt (§ 4, 133). — Im Grunde hängen diese Gefahren mit der schon erwähnten Unstetigkeit der inneren Erfahrung zusammen.

---

§ 60. Nach dieser Erörterung wird es uns leichter fallen, ein Urteil über die psychologische Auffassung des i. S.'s in der Vernunftkritik usw. zu gewinnen; denn da die Erklärungen der Anthropologie in ihrer Art befriedigten, so ist uns eine Richtschnur gegeben, nach der wir die psychologische Lehre vom i. S., soweit sie uns angeht, auch aus der Kritik vervollständigen können.

Die Kritik. § 61. Die Krit. d. r. Vern. gibt uns zunächst eine maßgebende Definition: „Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, sodaß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird" (III 52, IV 31). Das steht in vollem Einklang mit der Anthropologie. — In der zweiten Auflage, deren Zusätze für die psychologische Lehre vom i. S. überhaupt die meiste Ausbeute gewähren, wird dann wie in der Anthropologie die Phänomenalität der Gegenstände des i. S.'s hervorgehoben, dabei aber auch genauere Auskunft gegeben über die Selbstaffektion (s. o.). Das Gemüt wird „durch eigene Tätigkeit" (also dadurch, daß es seine eigene Vorstellung zur Anschauung bringt), „mithin durch sich

selbst affiziert . . . . . Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein" (III 70). Das Bewußtsein muß innerlich das Mannigfaltige wahrnehmen, „was im Subjekt vorher gegeben wird"; der Inhalt des Gemüts muß dieses Bewußtsein affizieren, und mittels dieser Affektion schaut es sich selbst an [1]) (III 70). Zu dieser Anschauung bedarf aber der i. S. gerade so wie der äußere einer apriorischen Form, „die vorher im Gemüte zum Grunde liegt", nämlich der Z e i t; nur in der Zeit kann die innere Sinnlichkeit des Mannigfaltigen im Gemüte habhaft werden: Da in der Welt der Innerlichkeit alle räumlichen Bestimmungen ausgeschlossen sind, so bleibt also als einzige Form der Erkenntnis nur die zeitliche Aufeinanderfolge übrig, die man sich etwa unter dem Bilde eines Fadens oder einer Linie veranschaulichen kann. Und da die Form der Anschauung „vorher im Gemüte bereit liegt", so kann nach der bekannten Argumentation der Transsz. Ästhetik der i. S. die Bestimmungen des Gemüts nur so fassen wie sie ihm erscheinen, nicht wie sie an sich sind.

Da der i. S. „von innen affiziert" wird, sich also nicht selbsttätig verhält, so unterscheidet er sich von dem einfachen Selbstbewußtsein, der A p p e r z e p t i o n oder „einfachen Vorstellung des Ich" (a. a. O. 70), die den Charakter der Selbsttätigkeit hat. — Auch die Krit. d. r. Vern.

1) Auch in den „Fortschritten der Metaph. . . ." ist die Rede von der Selbstaffektion: Zu einer inneren psychologischen Beobachtung „wird erfordert, daß wir den innern Sinn, zum Teil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit vermittelst der Aufmerksamkeit affizieren (denn Gedanken, als faktische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes), um ein Erkenntnis von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unserer selbst zu haben, welche uns dann selbst nur vorstellt, wie wir uns erscheinen . . . ." (Ros.-Schub. I 501 f.). Wenn hier von der B e s c h w e r l i c h k e i t der Selbstaffektion die Rede ist, so finden wir darin einen deutlichen Anklang an die anthropologische Betrachtungsweise (vgl. Pr. Anthr. § 4). Sonst liegt ja ein derartiger Gesichtspunkt der theoret.-krit. Philosophie Kants fern.

hält es für nötig, sich mit diesem Unterschied noch an anderer Stelle näher zu befassen. Hierbei wird letztere als „reine" Apperzeption bezeichnet, die alle Vorstellungen begleitet, sie erst zu meinen Vorstellungen macht, in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist [1]) und zum einzigen Gegenstand die einfache Vorstellung „Ich denke" hat (III 108 f.). Sie steht im Gegensatz zur empirischen Apperzeption [2]).

Betr. dieser beachte man folgende Stelle der Vernunftkritik (1. Aufl.): „Das Bewußtsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption" (IV 81). Danach müßte man schließen, daß auch nach Kants Ansicht „innerer Sinn" und „empirische Apperzeption" dasselbe bedeuten. Gegen diese Identifizierung wendet sich nun Rademaker a. a. O. 36 Anm., da eine andere Äußerung in der 2. Aufl. der Kritik ihr widerspreche. Kant will hier nämlich den inneren Sinn von der Apperzeption (ohne letztere näher zu kennzeichnen) „sorgfältig" unterscheiden (III 120). — Wir haben hier ein Beispiel, wo uns die Anthropologie den Zweifel lösen kann. Die letzte Stelle ist nämlich einem ähnlichen Gedankengang entsprungen wie die früher besprochenen Äußerungen der Anthropologie. Mit der falschen Auffassung des Satzes, wir könnten uns mittels des inneren Sinnes nur anschauen wie wir von uns selbst affiziert werden (müßten uns also gegen uns selbst leidend verhalten), steht in Zusammenhang die Gleichsetzung des inneren Sinnes und der Apperzeption (s. Anthr. Anm. zu § 7). Und in der Kritik wird dieses Mißverständnis geradezu als Ursache der erwähnten Gleichsetzung angesprochen. Wenn wir nun wissen, daß in der Anthropologie aus dem Jahre 1798 nur die „reine" Apperzeption zum i. S. in Gegensatz gestellt sein kann und

---

1) Vgl. Pr. Anthr. Anm. zu § 7: Das Ich der Reflexion .... ist in allen Urteilen immer ein und dasselbe.

2) S. darüber auch Volkmann a. a. O. II 185 ff. — Eine recht klare Unterscheidung zwischen reiner und empirischer App. bieten wieder die „Fortschritte der Metaphysik" an schon erwähnter Stelle. Hier ist das logische Ich oder das Subjekt der Apperzeption (wovon „schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei") dem psychologischen Ich, dem Subjekt der Perzeption entgegengesetzt. Letzteres, „als empirisches Bewußtsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig" (a. a. O. I 501).

überdies dort die Identität des i. S.'s und der empirischen App. feststeht (s. § 58), so muß angenommen werden, daß Kant auch in der 2. Aufl. der Krit. d. r. Vern. keine andere Ansicht gehabt hat.

§ 62. Bis jetzt ergab sich also volle Übereinstimmung zwischen Anthropologie und Krit. d. r. Vern.: Beide standen nicht nur in der Hauptsache, in der psychologischen Bestimmung des i. S.'s, völlig in Einklang miteinander; auch in Dingen, die (vom Standpunkte der Anthropologie) mehr der Erläuterung und Klärung dienten, waren hier wie dort die gleichen Gesichtspunkte maßgebend: hierher rechne ich z. B. den Nachdruck, der auf die Phänomenalität gelegt wurde, den Gegensatz zur „reinen" Apperzeption u. a. Gegenüber den kurzen Andeutungen der Anthropologie über die „Selbstaffektion", den eigentlichen Kern der psychologischen Lehre vom i. S.[1]), gaben die Ausführungen der kritischen Philosophie nähere Auskunft, bes. hinsichtlich dessen, wie „wir uns gegen uns selbst leidend verhalten" können, und dabei diente die Lösung dieser an und für sich psychologischen Frage auch wieder dem kritischen Interesse: Die Betonung der Rezeptivität des i. S.'s und sein Ausschluß von der Spontaneität der reinen Apperzeption machte wieder die Beziehung zur apriorischen Form der Zeit und die transszendentale Stellung des i. S.'s im ganzen Erkenntnisvermögen begreiflich. — Eine Ergänzung der Lehre vom i. S. (vom Standpunkte der Kritik aus) bringt die Anthropologie schließlich nur in dem Hinweis auf die Täuschungen des i. S.'s und den ihr noch geläufigeren auf die mit der Selbstbeobachtung verbundene Gefahr der Schwärmerei und der Gemütskrankheiten (§ 4 u. § 24).

Was den sensus interior angeht, so sei (obschon die Anthropologie völlig ausreicht, um seiner unklaren Vermengung mit dem sensus internus in seiner psychol. Bedeutung zu entgehen, s. § 57) noch auf Krit. d. r. Vern. (III 69) hingewiesen, wo das Gefühl der Lust und Unlust und der Wille, „die gar nicht Erkenntnisse sind", ausdrücklich ausgenommen werden von allem, „was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört"; darunter sind nach dem Zusammenhang alle Objekte der Sinne, „des äußeren sowohl als inneren Sinnes", „als bloße Erscheinungen" verstanden.

1) S. darüber auch Rademaker 34.

§ 63. Damit wäre also ein in psychologischer Beziehung (und nur damit haben wir es ja zu tun) befriedigender Abschluß erreicht. — Nun äußert sich aber die Kritik über den i. S. gelegentlich noch in anderer Weise, und gerade das hat mannigfache Erörterungen (allerdings hauptsächlich über die transszendentale Bedeutung des i. S.'s) im Gefolge gehabt.

Da die Anthropologie gar keine direkte Veranlassung gibt, sich mit dieser „erweiterten" Bedeutung des i. S.'s zu beschäftigen und sie unsere bisherige Auffassung nicht beeinflußt, könnten wir sie eigentlich unberücksichtigt lassen. Vielleicht ist aber die jetzt aus der Anthropologie und den mit ihr vergleichbaren Äußerungen der Kritik gewonnene psychologische Bestimmung des i. S.'s auch hierfür von Interesse; deshalb wollen wir noch kurz darauf eingehen.

§ 64. In der Kritik d. r. Vern. tritt, wie bekannt, der i. S. nicht nur zu den ihm an sich zugehörigen inneren, sondern auch zu den äußeren Vorstellungen in Beziehung. Es heißt da, „daß die Vorstellung meiner selbst als des denkenden Subjekts bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden" (IV 233). Noch deutlicher: „Weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum innern Zustande gehören . . ." (III 60). Das Gebiet des i. S.'s scheint dadurch eine universale Ausdehnung zu gewinnen: „Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt sind . . . . .: so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit, unterworfen . . . ." (IV 77). Ferner: „Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als eine Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen sein, welche sie wollen, Erscheinungen oder reine Anschauungen" (III 179).

Man könnte folgern, Kant habe damit dem inneren

Sinn eine Art Oberherrschaft über den äußeren Sinn verliehen, den ä.S. dem i. S. subordiniert. Nun werden aber die Gebiete des äußeren und des inneren Sinnes stets aufs schärfste unterschieden: „Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper“ (III 263). Hier scheinen sich also i. und ä. S. gegenüberzustehen wie Seele und Körper (oder wie Geist zur Materie). Ferner: „Es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen als solche vorkommen, oder: wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtsein, ihre Begierden usw. nicht äußerlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den innern Sinn“ (IV 225). — Es werden also nicht i. und ä. S. als solche in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen, wohl aber die Vorstellungen des ä. S.'s oder die räumlich bestimmten Anschauungen auch in den Bereich des i. S.'s gelangen, und dies wird man psychologisch wohl so aufzufassen haben: Insofern die Anschauungen von Dingen der Außenwelt in unserem Seelenleben Eindruck hervorrufen, es in irgend einer Weise bestimmen und um neue Inhalte bereichern, werden sie „als Bestimmungen des Gemüts“ (III 60) Gegenstände des i. S.'s. Danach gehören also alle Vorstellungen, äußere wie innere, vor den inneren Sinn und werden durch seine Form, die Zeit, bestimmt. Man könnte also auch sagen: Insofern die empirischen Wahrnehmungen unter die Form der Zeit, die das Nacheinander, das Sukzessive der seelischen Inhalte ausmacht, fallen, gehören sie zum i. S. Insofern uns aber die Gegenstände als neben einander im Raume, mit allen räumlich wahrnehmbaren und nur für die Verhältnisse des Raumes bestimmbaren Eigenschaften vorgestellt werden, gehören sie zum ä. S. — Sobald wir also bei äußeren Wahrnehmungen von den räumlichen Bestimmungen absehen und nur auf die dabei in sukzessiver Reihe vor sich gehenden „Modifikationen des Gemüts“ achten, werden uns die zugehörigen Vorstellungen des i. S.'s als solche bemerkbar. „Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung eines Objekts), folglich die Synthesis des

Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor“ [1]) (III 121 f.). — Dabei bleibt also die Selbständigkeit des äußeren Sinnes an sich unangetastet; seine Bestimmungen sind vom i. S. ganz unbeeinflußt [2]).

§ 65. Wenn nun die Anthropologie diese Seite des i. S.'s, seine Beziehung zur Außenwelt, ganz unberücksicht läßt, so muß sie wohl für seine empirische Bedeutung weniger ins Gewicht fallen. Das ihm eigentümliche Gebiet (das sich, wie die Anthropologie zeigt, von dem eben besprochenen reinlich trennen läßt) bleiben die inneren Vorgänge im Menschen, die ihm als Erscheinungen des Seelenlebens, ohne Rücksicht auf ihre jetzige oder ehemalige Verbindung mit der Außenwelt, unter der Form der Zeit und als Bestandteile der inneren Erfahrung entgegentreten und ihm durch „Selbstaffektion des Gemüts“ bewußt werden. Kein Zweifel, daß damit die eigentlich psychologische Seite des i. S.'s charakterisiert wird, die also für die Anthropologie allein in Betracht kam. Sie, die auch in historischer Beziehung in der in Frage kommenden Periode (von Locke an) die ursprüngliche war, ist von Kant in der Kritik erweitert worden, um die Bedeutung des i. S.'s für die gesamte Erkenntnis zu zeigen. Da die Interessen der Anthropologie auf einem anderen Gebiete lagen, so konnte sie davon stets absehen.

---

1) S. darüber auch Radem. 22 u. 33. — Wenn man aus diesen Beziehungen des i. S.'s zu den Vorstellungen der Außenwelt eine „psychologische Funktionseinheit“ zwischen dem i. und ä. S. konstruieren will in der Hinsicht, daß die Gegenstände der Außenwelt eine gleichzeitige Affektion auf beide Arten der Sinnlichkeit ausüben, so daß das räumlich Bestimmte „in der Zuordnung zum i. S. auch von der sukzessiven Zeitanschauung ergriffen wird“ (s. Monzel a. a. O. 251 ff.), so widerspricht dem unsere Auffassung nicht; nur müßte bei alledem das ideelle Getrenntsein des äußeren und des inneren Sinnes mit ihrer ganz verschiedenen Affektionsart und Aufnahmefähigkeit scharf betont werden.

2) S. Radem. 24 f. u. 33 f.

b) Die Einbildungskraft.

§ 66. Vorbemerkungen. — Wenn wir die Einbildungskraft (ein Begriff, der ja in der Kantischen Philosophie und Psychologie eine sehr wichtige, aber auch in wenigen Worten schwer zu charakterisierende Rolle spielt) dem unteren Erk.-Verm. oder der Sinnlichkeit zugerechnet haben (s. § 47), so gaben uns die vorl. Berechtigung dazu die Vorlesungen über Metaphysik und die Anthropologie. Ziehen wir aber, wie wir bisher getan, auch die Krit. d. r. Vern. usw. zu Rate — und wir müssen sie, wenn uns gleich die Vorl. über Metaphysik und die Anthropologie in psychologischer Beziehung maßgebend sein sollten, auch hier einer kürzeren Untersuchung für wert halten —, so wird sich die Stellung der Einbildungskraft innerhalb des Erk.-Verm. nicht mehr so einfach bestimmen lassen.

Bei Besprechung der Einbildungskraft empfiehlt es sich wieder, mit der Krit. d. r. Vern. zu beginnen und mit den Vorl. über Metaphysik und der Anthropologie zu enden. Außerdem wird die Krit. d. Urt. von großer Bedeutung sein; sie übernimmt hier die Vermittlung zwischen der das Psychologische nur in zweiter Linie berücksichtigenden Krit. d. r. Vern. und der Anthr. bezw. den Vorl. über Metaphysik.

Die Kritik der reinen Vernunft.

§ 67. Sie definiert in der 2. Aufl. die Einbildungskraft nach ihrer offenbar ganz psychologischen Seite als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ (III 119 f.). — Infolge der mannigfachen Beziehungen zur Transszendentalphilosophie ist aber die Lehre von der Einb. in der Krit. d. r. Vern. so weitverzweigt, in den beiden Aufl. überdies so verschieden ausgefallen, daß wir, auch mit Rücksicht auf die Anthropologie, die Entwicklung von vornherein an Hand der grundlegenden Teilung in eine produktive und reproduktive Einb. verfolgen wollen. Beginnen wir mit der ersten und schicken voraus, daß Kant in der ganzen Krit. d. r. Vern. eine „produktive“ Einb. nur in ihrer transszendentalen Bedeutung und Wirkungsweise kennt.

§ 68. In der ersten Auflage tritt uns diese produktive Einbildungskraft zunächst in einer reproduktiven Funktion entgegen: sie soll durch Wiederverwirklichung ehemaliger Erscheinungen und ihre Vereinigung mit den augenblicklichen Anschauungen das Mannigfaltige einer Vorstellung, das von der Sinnlichkeit nur sukzessiv aufgenommen werden kann, zu einem Gesamtbilde gestalten [1]) (IV 77—79). Als einer ihr untergeordneten Tätigkeit bedient sie sich dabei der „Synthesis der Apprehension", deren Aufgabe „das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben" ist (IV 77). Als drittes Moment dient dann die „Synthesis der Rekognition im Begriffe", der das Bewußtsein der Identität seiner selbst in der Erkenntnis des Mannigfaltigen (die transszendentale Apperzeption) zugrunde liegt (IV 79—83), dazu, eine einheitliche Sinnesanschauung zustande zu bringen [2]). So steht das „transszendentale Vermögen der Einbildungskraft", in Ausübung seiner „reinen Synthesis", als einer „Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis" (IV 88), in der Mitte zwischen der rein rezeptiven Sinnlichkeit und der spontanen Apperzeption, deren „Einheit" der Verstand ist (IV 88); sie dient zur Vermittlung zwischen den Funktionen des Verstandes oder den Kategorien und den sinnlichen Anschauungen. Diese ihre Tätigkeit soll nach Ansicht der Kritik transszendentaler, nicht psychologischer Natur sein [3]); denn sie unterliegt nicht den empirischen Bedingungen der Erfahrung, sondern wird mitbestimmendes Element beim Zustandekommen jeglicher Erfahrung.

---

1) S. auch Reininger a. a. O. 82 ff.

2) Vgl. Kuberka a. a. O. 37.

3) Reininger hat unseres Erachtens a. a. O. 84 ff. den transszendentalen Charakter nicht genügend ausgeprägt. Obwohl zugestanden wird, daß das von Kant zweimal bearbeitete Kapitel von der Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Rekognition deutlich die „Züge einer rein transszendental-idealistischen Auffassung erkennen läßt" (86), sind die transszendentale und die empirisch-psychologische Funktion der Einb. nicht deutlich genug geschieden.

Daher rechtfertigt sich ihre Bezeichnung als „produktives" Vermögen [1]). — In der zweiten Auflage der Kritik erhält diese Bestimmung der transszendentalen produktiven Einb. eine andere Wendung, in der man nähere Beziehungen zur Psychologie des Erkenntnisprozesses findet. Die transszendentale Funktion der Einb., die „Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung", wird hier „figürliche Synthesis" genannt; ihre Beziehung zum oberen Erk.-Verm. ist durch die intellektuelle Synthesis der Verstandesverbindung hergestellt, die „in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht" wird (III 119). „Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht wie der Sinn bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transszendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben . . . . . auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist" [2]) (III 120). Der Umfang der Synthesis der Einb. ist also kongruent dem der jeweilig mit ihr verbundenen Apperzeption, und damit stimmt auch überein der Umfang der Apprehension, d. i. „die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung" (a. a. O. 124). In dieser Weise verschafft sich die

1) „Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transszendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würde" (IV 91).

2) Über die figürliche und intellektuelle Synthesis vgl. auch Kuberka a. a. O. 41 f.

Einb. in der synthetischen Verbindung des Mannigfaltigen, also etwa der Teile irgend eines Gegenstandes der äußeren Wahrnehmung, dessen Bild: Die einzelnen Momentanbestimmungen sind Wirkungen des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens, als Ganzes ist es eine Schöpfung der in diesem Sinne „produktiven" Einbildungskraft. — Also auch hier: Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit: damit ist die Stellung, die die produktive Einb. in der Krit. d. r. Vern. einnimmt, wenn man will auch psychologisch gekennzeichnet [1]).

§ 69. Daneben kennt die Krit. d. r. Vern. nun auch eine reproduktive Einb. Sie liegt der empirischen Apprehension, Assoziation und Reproduktion der Vorstellungen zugrunde. Ihr Gesetz, „nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, sich miteinander endlich vergesellschaften und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüts zu der andern nach einer beständigen Regel hervorbringt" (IV 77 f.), ist rein empirischer Natur, beruht aber in seinem letzten Grunde auf der transszendentalen Funktion der produktiven Einb. (IV 86). Außerdem setzt jede empirische Assoziation als objektiven, a priori einzusehenden Grund (IV 90) eine „Affinität" der Erscheinungen voraus, infolge deren diese trotz aller Verschiedenheit doch etwas Gemeinsames in Beziehung auf unser Gemüt haben, und diese der subjektiven Assoziation zugrundeliegende objektive Affinität wird bewirkt durch die Einheit der (transszendentalen) Apperzeption, die alle Erscheinungen in den Zusammenhang unseres Bewußtseins bringt (IV 89 f.). So entspricht jeder empirischen Betätigung der Apprehension, Reproduktion und Rekognition eine transszendentale Funktion der Einb., die den apriorischen Grund aller Gesetze abgibt, denen die empi-

1) „Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt" (III 127).

rische, also reproduktive Einb. unterliegt. Sie bestimmt also die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt: „Es ist daher . . . . einleuchtend, daß nur vermittelst dieser transszendentalen Funktion der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Assoziation und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde“ (IV 91). — Nun unterliegt aber jede Assoziation und Reproduktion noch besonderen empirischen Bedingungen, die in den verschiedenen Arten ihrer Wirksamkeit nicht von transszendentalen Voraussetzungen abhängig sind (z. B. Ähnlichkeit, Kontrast). Darauf einzugehen, ist also nicht Aufgabe der Kritik: Daher gehört die ganze reproduktive Einb., deren Äußerungen eben jene empirischen Assoziationen und Reproduktionen sind, nicht in den Bereich der Transszendentalphilosophie (die ja nur die apriorischen Voraussetzungen, die eine Erfahrung überhaupt möglich machen, nicht die in der Erfahrung selbst wirkenden empirischen Gesetze zu behandeln hat). Die produktive Einb. als Spontaneität muß darum von der reproduktiven unterschieden werden, „deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transszendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört“ (III 120).

§ 70. Wir verstehen nun, warum Kant in der Krit. d. r. Vern. die produktive Einb. als transszendentales Vermögen so sorgfältig nach ihrer Wirkungsweise untersucht hat, während er bezügl. der reproduktiven Einb. und ihrer die Erfahrung im empirisch-psychologischen Sinne konstituierenden Tätigkeit nur auf ihre Abhängigkeit von der produktiven Einb. als Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung hinzuweisen brauchte. Danach konnten wir von der Krit. d. r. Vern. über die psychologische Wirksamkeit der Einb. nicht mehr Aufklärung erwarten als wir in ihr gefunden haben [1]).

1) Über die Einbildungskraft in der Krit. d. r. Vern. s. Volkmann a. a. O. I 486.

§ 71. In eine ganz andere Welt führt uns die Kritik der Urteilskraft. Auch hier handelt es sich viel weniger um die „reproduktive" Einbildungskraft, „wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist" (V 240), als um die produktive und selbsttätige, die „Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen" (ebd.). — Sie erfreut sich in der Krit. d. Urt. großer Wertschätzung, ja entscheidender Bedeutung für das Zustandekommen eines ästhetischen Urteils. Ein solches gründet sich ja auf die „freie Übereinstimmung" und Gesetzmäßigkeit zwischen Einb. und Verstand: letzterer gibt das Gesetz und den Begriff; erstere entwirft, zwar in unbewußter Anlehnung an den Begriff, aber zugleich über ihn hinaus, Vorstellungen, die in der Belebung des Gemüts jenes Wohlgefallen hervorrufen, das die Empfindung des Schönen charakterisiert. Es entsteht ein unbewußtes Zusammenspiel, eine wechselseitige Belebung der Freiheit der Einb. und der Gesetzmäßigkeit des Verstandes (V 287), wobei die Einb. weit über den Begriff des Verstandes hinaus sich eine „inexponible" innere Anschauung oder Vorstellung schafft (V 343 f.).

Eine gleich wichtige Rolle spielt die (in diesem Sinne „produktive") Einb. beim Gefühl des Erhabenen. Da ihr die Auffassung (apprehensio) und Zusammenfassung (comprehensio) einer Mannigfaltigkeit zur Einheit überhaupt obliegt, so ist sie das tätige Element in der „ästhetischen Größenschätzung". Gibt es nämlich in der Zusammenfassung eine Grenze, über die sie nicht hinauskommen kann, „ohne auf der einen Seite so viel zu verlieren, als sie auf der andern gewinnt", so fühlt sich die Einb. in der Größenschätzung eines Gegenstandes „unangemessen", d. h. sie empfindet die Ohnmacht ihrer Vorstellungskraft gegenüber der Größe ihres Objekts; dadurch ruft sie im Gemüt des Beobachters Rührung und Achtung (gemischt aus Lust und Unlust) hervor, die das Gefühl der Erhabenheit, das „die Idee des Unendlichen in uns wachruft", eben kennzeichnen (V 251 und 253 ff.). Hier befindet sich die Einb. in einem freien Verhältnis zur Vernunft (wie bei der Beurteilung des Schönen

zum Verstande); wie hier zum Begriff des Verstandes, so stimmt sie dort zur intellektuellen und moralischen „Idee" der Vernunft zusammen.

§ 72. Aber die Produktivität der Einb. ist noch in anderer Weise wirksam, in der zugleich auch ihre psychologische Natur besser hervortritt. Sie kann sich nämlich von irgend einem Begriff eine sog. „ästhetische Normalidee" schaffen, also eine Vorstellung, die ihr dem Ideal der Schönheit in Bezug auf den durch jenen Begriff bezeichneten Gegenstand am angemessensten zu sein scheint, rein subjektivem Empfinden gemäß. Zu dem Zweck werden aus der Erfahrung die entsprechenden Gegenstände gleicher Art reproduziert und aus der Masse der dadurch entstandenen Vorstellungen mittels eines „dynamischen Effekts" (also ohne Anwendung bestimmter Regeln) gleichsam ein Mittleres konstruiert, das, an sich nicht aus der Erfahrung genommen, für sie den ästhetischen Maßstab bildet [1]) (V 233 ff.). — An anderer Stelle wird die ästhetische Idee nicht als Normalidee, als ästhetisches Mittelmaß erklärt, sondern in einer höheren Wirksamkeit als Vorstellung, „die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann" (V 314).

Aus dem Stoff, den die wirkliche Natur darreicht, ist die Einb., als „produktives Erkenntisvermögen", imstande, etwas gewissermaßen Neues und Höheres zu schaffen. Sie macht sich dabei frei vom Gesetze der Assoziation, „welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt", und nähert sich, alle Schranken der Erfahrung

1) Diese ästhetische Normalidee ist „das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint" (V 234 f.). — Zu unterscheiden ist übrigens jene „Idee" vom „Ideal" des Schönen, ein Begriff, der bei Kant nur mit sittlichen Vorstellungen verbunden und mit Bezug auf die menschliche Gestalt angewendet wird (V 235 f.).

überschreitend, den Vernunftideen (jenem Höchsten, was dem Menschen im Reiche des Geistigen erreichbar ist), die sie dichterisch versinnlicht. Daher kann sich in der Dichtkunst „das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maße zeigen" (V 314). Weil also die Einb. aus dem ihr gebotenen Stoff mehr schafft, als in ihm ursprünglich gegeben war, so ist sie in diesem Sinne „schöpferisch" [1]) (V 315). So wird die Einb. zu einem wesentlichen Erfordernis des Genies (s. hierüber § 95).

§ 73. Soweit über die Einb. in der Krit. d. Urt. Wir sehen: Was hier über die Funktion der Auffassung (apprehensio) und Zusammenfassung (comprehensio) gesagt wird, ist geeignet, uns die Einb. als „Bildungsvermögen" aus der Krit. d. r. Vern. wiedererkennen zu lassen. Auch in der Krit. d. Urt. ist die Wirksamkeit der Einb. von Bedingungen apriorischer Art abhängig, die das Zustandekommen ästhetischer Urteile ermöglichen. Und doch zeigt sich hier die „produktive" Einb. von einer neuen psychologischen Seite. Sie schafft (wobei sie die „reproduktive" Einb. zu Hülfe nimmt) aus einer Reihe gleichgearteter Gegenstände das Mittel als ästhetisches Normalmaß, sie befreit sich vom Zwange der Assoziation und baut aus dem Stoffe der Erfahrung dichterisch kühne Vorstellungsbilder auf, die die Grenzen jeder Empirie weit übersteigen: Das alles sind doch Funktionen des Seelenlebens, die, nach ihrer individuellen Wirksamkeit verschieden, der Beschreibung, Vergleichung usw. im eigentlich psychologischen Sinne zugänglich sind.

Die Vorlesungen über Metaphysik.

§ 74. Damit ist die Brücke geschlagen zur rein empirischen Betrachtungsweise der Einbildungskraft. Wie die Vorl. über Metaphysik (Pölitz) zeigen, wird die Einb. oder bildende Kraft in diesem Sinne durchaus zur Sinnlichkeit gerechnet; sie heißt hier: „Nachgeahmte Erkenntnis der Sinne" und wird definiert als das Vermögen,

1) Wir wollen auf dieses Prädikat mit Rücksicht auf die Anthropologie besonders achten.

„Erkenntnisse aus uns selbst zu machen, die aber demnach die Formen an sich tragen, nach der die Gegenstände unsere Sinne affizieren würden . . . . Es gehört also dieses Bildungsvermögen wirklich zur Sinnlichkeit" (Pöl. 149). — Die folgende Darstellung wird, wie schon früher hervorgehoben, von der Unterscheidung der in der bildenden Kraft enthaltenen „Vermögen" beherrscht. In der facultas formandi, dem Vermögen der Abbildung, das sich auf Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit bezieht, erkennen wir das empirische Gegenstück der in der Krit. d. r. Vern. (IV 77) behandelten transszendentalen Synthesis der Apprehension [1]): „Mein Gemüt ist jederzeit damit beschäftigt, das Bild des Mannigfaltigen, indem es durchgeht, sich zu formieren" (149 f.). Als Beispiel wird angeführt die Verwirrung eines Reisenden, wenn er in die Peterskirche kommt: „seine Seele kann das Mannigfaltige nicht durchgehen, um es sich abzubilden" [2]). Art und Umfang der Abbildung richten sich natürlich nach dem Standpunkt des Beobachters. — Das Vermögen der Nachbildung (facultas imaginandi) hat dagegen die Aufgabe, Vorstellungen der Sinne aus früherer Zeit hervorzuholen und sie mit denen der Gegenwart zu verknüpfen. „Ich reproduziere die Vorstellungen der vergangenen Zeit durch die Assoziation, nach welcher eine Vorstellung die andere herbeizieht, weil sie mit ihr in Begleitung war" [3]) (151). — Ich erwähne noch kurz das Vermögen der Vorbildung: Vorstellungen der künftigen Zeit werden aus den gegenwärtigen nach dem Verhältnis der Vorstellungen der Gegenwart zu denen der Vergangenheit gebildet [4]).

---

1) Nach der 2. Aufl. der Kritik könnte man auch sagen: der „figürlichen" Synthesis der Einb.

2) Vgl. Krit. d. Urt. V 252, wo dasselbe Beispiel bei der Analytik des Erhabenen (wobei sich die Einb. gegenüber der Darstellung des Ganzen unangemessen fühlt) verwendet wird.

3) Vgl. Krit. d. r. Vern. IV 77 f.

4) „Gleichwie der gegenwärtige Zustand auf den vergangenen folgt, ebenso folgt auf den gegenwärtigen der künftige. Dieses geschieht nach Gesetzen der Imagination" (151).

Eine andere Einteilung der „bildenden Kraft" ist die in die Vermögen der Einbildung und der Gegenbildung. Die „Einbildung" (die von der Imagination oder Nachbildung genau unterschieden werden muß, 151) trägt den Charakter der Produktivität; sie ist „das Vermögen, Bilder aus sich selbst, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände hervorzubringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt sind". Diese Einb. i. e. S. ist also „eine sinnliche Dichtungskraft" (152). — Es schließt sich an das Vermögen der Gegenbildung oder Charakteristik. Ein Gegenbild dient dazu, „das Bild des anderen Dinges hervorzubringen". So sind Worte Gegenbilder der Sachen, „um die Vorstellungen der Sache sich zu conzipieren". Die Bilder sollen hier nicht durch den Einfluß der Gegenstände, sondern aus uns selbst kommen (152). — Schließlich ist noch ein Vermögen der Ausbildung erwähnt; wir sind bestrebt, „uns eine Idee des Ganzen zu machen und die Gegenstände mit der Idee des Ganzen zu vergleichen" [1] (153).

Es werden dann die Tätigkeiten der „bildenden Kraft" in willkürliche und unwillkürliche geschieden, die unwillkürlichen zur Sinnlichkeit, die willkürlichen zum oberen Erk.-Verm. gerechnet. „Das Gedächtnis ist ein Vermögen der willkürlichen Imagination oder Nachbildung, also ist zwischen Gedächtnis und dem Vermögen der Nachbildung kein wesentlicher Unterschied." Das willkürliche Einbildungsvermögen ist dann als „Dichtungsvermögen" bezeichnet. — Vom Folgenden erwähnen wir noch die Charakterisierung der „symbolischen Erkenntnis": Unter Symbolum wird eine Vorstellung verstanden, „die als Mittel der Reproduktion durch Assoziation dient"; zur Beförderung der Verstandeserkenntnis dient hier ein sinnliches Analogon als Zeichen, in dem der Gegenstand erkannt wird. Wo uns die unmittelbare Anschauung verwehrt ist, müssen wir uns per analogiam mit der symbolischen Erkenntnis behelfen, die „der logischen Er-

1) Vgl. Krit. d. Urt. V 233 ff.

kenntnis, so wie die intuitive der diskursiven, entgegengesetzt wird" (154). Wohl zu unterscheiden sind diese Symbola von den Zeichen der diskursiven Erkenntnis, in denen nicht der Gegenstand unmittelbar erkannt wird, sondern die nur „die Vorstellung von dem Gegenstande hervorbringen".

§ 75. Niemand wird behaupten wollen, daß mit dieser Darstellung einer empirischen Würdigung der „bildenden Kraft" Genüge geschehen sei [1]). — Die Einschränkung des Begriffs der „Einbildung" auf die Phantasie entspricht zwar nicht der Gepflogenheit der kritischen Philosophie [2]), aber sie dient ja nur dazu, die Trennung einer produktiven, „schöpferischen", und einer rein reproduktiven, „nachbildenden" Tätigkeit zu verdeutlichen. Wir erwarteten allerdings, daß diese Unterscheidung mehr in den Mittelpunkt der ganzen Ausführung gestellt würde: Von diesem Gesichtspunkte aus müßten die Vermögen der Abbildung, Vorbildung, Einbildung und Ausbildung als „produktive" zusammengefaßt und der Nachbildung und Gegenbildung als „reproduktiven" Vermögen gegenübergestellt werden. Sehr wenig maßgebend kann uns ferner die Zurechnung der unwillkürlichen Vermögen zur Sinnlichkeit und der willkürlichen zum oberen Erk.-Verm. sein, wonach das Gedächtnis als willkürliche Imagination unter das obere Erk.-Verm. fallen müßte; abgesehen davon, daß diese Verteilung der ganzen Stellung der „bildenden Kraft", die ja der Sinnlichkeit angehört (s. § 74), widerspricht. — Mag man auch manches von dieser Unfertigkeit und Unkorrektheit der Darstellung auf das Konto der Überlieferung setzen, so sieht man doch, daß es Kant hier eben hauptsächlich um die Vielgestaltigkeit der bildenden Kraft hinsichtlich der einzelnen Arten ihrer Betätigung (also ihrer Untervermögen) zu tun war, daß er aber in der Ausführung des Einzelnen über Andeutungen nicht hinausgekommen ist. Dabei konnte natürlich weder die Macht der

1) S. auch Heinze a. a. O. 634 f.

2) In der Krit. d. r. Vern. und der Krit. d. Urt. war ja unter „Einbildungskraft" sowohl ein „produktives" als ein „reproduktives" Vermögen verstanden.

produktiven Phantasie noch die Möglichkeiten und Gesetze der Reproduktion die Beachtung finden, wie wir es in einer Darstellung der empirischen Psychologie erwarten.

Die **Anthropologie.** § 76. Betrachten wir zunächst die Vorlage, die Metaphysik Baumgartens, im Verhältnis zur Anthropologie. — B. versteht unter imaginatio die Vorstellung des vergangenen Zustandes („repraesentatio status mundi praeteriti" § 557), und die imaginationes sind Vorstellungen von Dingen, die gegenwärtig waren (§ 558). Damit ist also das gemeint, was Kant in der Kritik und auch in der Anthropologie (s. § 28) als reproduktive Einb. bezeichnet. Dagegen kann der „produktiven" Einb. bei B. nur die facultas fingendi oder das Dichtungsvermögen entsprechen [1]). Eigentümlich ist es nun, daß Kant in der Anthropologie trotz der sowohl die produktive als die reproduktive Tätigkeit der imaginatio umfassenden Definition der Einbildungskraft („ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes" [2]) (§ 28, ähnl. § 15) noch ein besonderes sinnliches Dichtungsvermögen kennt, unter dem sehr ungleichartige, nämlich produktive (§ 31A) wie reproduktive (§ 31B) Tätigkeiten besprochen werden (vgl. die Reflexionen 129 f.). In welchem Verhältnis dieses „Dichtungsvermögen" zur Einb. steht, wird nur angedeutet in den Worten: „Die Einbildungskraft ist (mit anderen Worten) entweder dichtend (produktiv) oder bloß zurückrufend (reproduktiv)" (§ 28, 167); jedenfalls ist durch die Erweiterung des Begriffs der imaginatio (Einbildungskraft) gegenüber B. die Annahme eines besonderen „Dichtungsvermögens" überflüssig geworden: wir haben darin eine äußerliche Anlehnung an die Vorlage zu erblicken, die ihre eigentliche Berechtigung durch die Anthropologie selbst verloren hat [3]).

---

1) Auch Wolff verstand unter imaginatio das bloße Reproduktionsvermögen und erklärte die Produktivität der Phantasie aus der facultas fingendi als aus einem besonderen „Dichtungsvermögen", das nach ihm den dritten Bestandteil des unteren Erk.-Vermögens bildete (vgl. Sommer a. a. O. 14 f., über das Dichtungsvermögen bei Tetens s. Sommer 274 ff. u. Monzel 69).

2) Diese Begriffsbestimmung ist völlig gleichwertig der in der 2. Aufl. der Kritik d. r. Vern. gegebenen (s. § 67) und jedenfalls von der letzteren beeinflußt.

3) In der Menschenkunde ist die gesonderte Behandlung des Dichtungsvermögens insofern berechtigt, als hier viel mehr auf dessen engere und wörtliche Bedeutung Bezug genommen wird; außerdem ist die Identität des traditionellen „Dichtungsvermögens" und der produktiven Einb. deutlich ausgedrückt (147).

Im übrigen erweckt die Anthropologie gegenüber den Vorl. über Metaphysik schon insofern einen günstigeren Eindruck, als das Vermögen der Imagination oder Einbildungskraft von vornherein unter dem beherrschenden Gesichtspunkt der produktiven und reproduktiven Tätigkeit betrachtet wird (vgl. Menschenkunde 107 u. Pr. Anthr. § 28, 167), der ja auch für die Krit. d. r. Vern. und die Krit. d. Urt. maßgebend war.

Daß er sich auch in der Anthropologie erst allmählich herausgebildet hat, beweisen die Reflexionen, in denen anfangs noch die uns aus den Vorl. über Metaphysik (Pölitz) bekannten Begriffe der Abbildung, Nachbildung, Vorbildung, sowie der „Einbildung" (in dem eingeschränkten Sinne, s. § 74) die Einteilung kennzeichnen.

§ 77. Es handelt sich nun um die Frage: Ist die produktive Einb. „schöpferisch" oder nicht? [1]) — In der „Mk." heißt es: „Das Produktionsvermögen ist schöpferisch und bringt Dinge hervor, die vorher in unseren Sinnen nicht so waren" (107); die Anthropologie vom Jahre 1798 gesteht der produktiven Einb. das Prädikat „schöpferisch" im allgemeinen nicht zu (abgesehen von § 57, wo sie von der Originalität des Genies handelt). Eine sachliche Meinungsverschiedenheit liegt aber darum nicht vor; denn hier wie dort wird betont, daß jede Vorstellung der Einb. nur der Form nach neu sein kann, dem Stoff nach aber stets von früheren sinnlichen Vorstellungen abhängig ist [2]) (Mk. 106 f., Pr. Anthr. 167 ff.). Der Unterschied liegt also nur im Worte. Weiterhin wird auf die Einteilung in eine willkürliche und unwillkürliche Funktion Wert gelegt, in der „Mk." noch mehr als in der Pr. Anthr. (s. 108 f. u. 175, 182).

Vergleichen wir dazu noch die Vorl. über Metaphysik und die Refl. (bes. 125 f. a. a. O., wo die unwillkürlichen oder „natürlichen" und die willkürlichen Funktionen der Imagination: Phantasie, Prävision, Einbildung — Gedächtnis, Vorherwissen, Erdichtung unterschieden werden), so ergibt sich, daß dieser Gesichtspunkt im Laufe der Zeit an Wichtigkeit etwas eingebüßt hat. Maßgebend bleibt er aber bei der Definition des Gedächtnisses (s. Pr. Anthr. § 34, 182).

---

1) Siehe § 72 über den Standpunkt der Krit. d. Urt.

2) Vergleichen wir damit wieder den Standpunkt der Krit. d. Urt. und die unzulängliche Definition der „Einbildung" aus den Vorl. über Metaphysik (s. § 74).

Die unwillkürliche Einb. wird als „Phantasie“ bezeichnet [1]); sie spielt mit uns, wenn wir uns dem Lauf unserer Einbildungen überlassen [2]), aber auch z. B. im Traume (dessen Besprechung besondere Kapitel gewidmet sind, Mk. 163 ff. und 173 ff., Pr. Anthr. § 37, 189 f.). Dagegen ist die willkürliche Imagination eigentlich schöpferisch (Mk. 108), und sie könnte nun Dichtungsvermögen (im engeren und künstlerischen Sinne) genannt werden (Mk. 163, Anthr. 175). Willkürliche und unwillkürliche Imagination wechseln oft miteinander ab (Mk. 108).

Die mannigfachen Arten ihrer Wirksamkeit, von denen uns nun die Anthropologie in kurzen Besprechungen einen Begriff gibt, wollen wir hier nur zum Teil andeuten. Wir hören von den Einbildungen, die an sich unbedeutende Wahrnehmungen, z. B. das Flackern des Kaminfeuers, das Rieseln eines Baches erregen; aber auch höhere Geistestätigkeit kann dadurch gefördert werden (Refl. 137 f., Mk. 112 f., Anthr. 173 f.). Ferner ist von den künstlichen Steigerungen der Einb. durch Tabak und Alkohol die Rede; insbesondere obliegt es der Pr. Anthr., deren Wirkungsweise auf das Gemütsleben zu beleuchten (s. aber auch Refl. 135 f.). — Von Interesse ist das Verhalten der Einb. bei räumlicher und zeitlicher Entfernung des Gegenstandes: Daraus erklärt sich die Erscheinung des Heimwehs, die Tatsache, daß alte Leute mit Vorliebe die vergangenen Zeiten loben und glauben, daß die Gegenwart schlechter sei, die Steigerung der Leidenschaft bei Verliebten, die weit von einander getrennt sind [3]) (Mk. 113 ff., Pr. Anthr. 178 ff.). — Es sei noch eben hingewiesen auf die verschiedene Stärke der Einb. zu verschiedenen Tageszeiten (Mk. 119, A. 180 f.), die Wirkungen des durch die Einb. hervorgerufenen Nach-

---

1) Ein Vergleich bes. der Refl. mit der Pragmat. Anthr. lehrt, daß der Gebrauch des Ausdrucks: „Phantasie“ allmählich gegen den umfassenderen: „Einbildungskraft“ zurücktritt.

2) S. Refl. 133 u. Koll.-Entw. aus den 80er Jahren a. a. O. 806.

3) Vgl. dazu auch eine Stelle in der schon erwähnten lat. Rede Kants, wo diese Erscheinung auf Petrarka und seine Geliebte Laura exemplifiziert wird (XV. Bd. 930 f.).

ahmungstriebes oder der Sympathie (Mk. 116 f., Anthr. 179 f.), die Tätigkeit der Phantasie in Affekten und Leidenschaften usw. Überhaupt scheint Kant hier das meiste Gewicht auf die anormalen Erscheinungen, auf die Täuschungen, Störungen und Krankheiten der Einb. zu legen; dahin gehört auch die Besprechung der zügellosen und regellosen Einb. (vgl. Refl. 144 u. Koll.-Entw. aus den 80er Jahren 808), ferner zum Teil die in Mk. u. Pr. Anthr. verhältnismäßig recht umfangreichen Abhandlungen über Gemütskrankheiten wie Hypochondrie, Phantasterei, Schwärmerei usw. [1]) (175 ff. bis 202 ff.; vgl. auch § 92).

§ 78. Die Anthropologie vergißt aber über der gewiß anziehenderen Erörterung der prod. Einb. nicht die bisher recht stiefmütterlich behandelte reproduktive, die auf dem Gesetz der Assoziation oder Vergesellschaftung der Vorstellungen beruht. „Vorstellungen sind vergesellschaftet, wenn ein Grund einer Verbindung da ist, durch den die Vorstellungen verwandt oder wenigstens benachbart sind, so daß man sie durch die Einheit des Orts und der Zeit verbinden kann“ (Mk. 109). Die Menschenkunde widmet überhaupt der Erklärung der Assoziation mehr Sorgfalt als die Anthr. vom Jahre 1798 (man vgl. 109 f. u. § 31 B u. C), die wie auch anderswo die empirisch-psychologische Erklärung vor dem pragmatischen Interesse zurücktreten läßt.

Daß die Erwähnung und Erörterung der verschiedenen Assoziationsarten zur Anthropologie gehören sollte, zeigen die Refl. (139): Die hier aufgezählten Gründe der Assoziation finden sich im wesentlichen in der Menschenkunde (a. a. O.) wieder. — Das in den Refl. Folgende über die Hemmungen der Einbildungen lehnt sich an B. § 569 an.

Wichtig ist vor allem, daß in die reproduktive Einb. das auch in den Vorl. über Metaphysik nur mit einigen dürftigen Bemerkungen bedachte Vermögen des Ge-

1) S. auch Koll.-Entw. aus den 70er Jahren a. a. O. 705: Ein Phantast ist einer, der in die Sinne etwas hineinlegt, was nicht darin ist. — Man vgl. hierzu die Besprechung der Hypochondrie und sonstiger krankhafter Gefühle in der Abh.: „Von der Macht des Gemüts . . . .“ (Streit der Fakultäten, 3. Abschn. VII 103 ff.).

dächtnisses einbezogen wird. Auch dabei ist allerdings wieder, besonders in der Pr. Anthr., die psychologische Darstellung beeinträchtigt durch die im Mittelpunkte des Interesses stehende Unterscheidung der verschiedenen Arten des Memorierens (vgl. Refl. 147f.). Im übrigen stimmen hier Mk. u. Pr. Anthropologie in allem Wesentlichen überein, besonders auch in der Erklärung, daß das Gedächtnis sich vom bloßen Reproduktionsvermögen durch die Willkürlichkeit seiner Funktion unterscheidet [1]) (Mk. 139 u. Pr. Anthr. 182 f.). — Im Anschluß daran sei noch die Erklärung des Vorhersehungsvermögens angedeutet: es gründet sich auf „Assoziation der Vorstellungen des .... künftigen Zustandes des Subjekts mit dem gegenwärtigen"; Erinnerungs- wie Vorhersehungsvermögen dienen „zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen" (Anthr. § 34, 182) [2]). — Wie das über Vorhersehungsvermögen, über „Ahndung" und Wahrsagerei Gesagte, so bedeutet auch die Behandlung des Bezeichnungsvermögens (Mk. 195 ff. u. Pr. Anthr. 191 ff.) gegenüber den schon erwähnten Bemerkungen der Vorl. über Metaphysik sowohl eine bessere, ja erst einwandfreie Erklärung als nähere Erläuterung [3]).

---

1) Damit stimmen überein die Vorl. über Metaphysik (s. § 74).

2) S. die entspr. Erklärungen des Vermögens der Vorbildung in den Vorl. über Metaphysik.

3) Man vergleiche die Ausführungen über die symbolische Erkenntnis in der Mk. und in der Pr. Anthr. [die symbolische Erkenntnis ist wie die intuitive der diskursiven oder intellektuellen durch Begriffe entgegengesetzt; die Symbole sind Mittel, dem Begriff des Verstandes durch Darstellung eines Gegenstandes „Bedeutung zu verschaffen", und zwar indirekt durch Analogie (Pr. Anthr. 191). So sind sie nicht der Anschauung entgegengesetzt, sondern kommen ihr zu Hülfe; sie sind „indirekte Anschauungen". Dadurch unterscheiden sie sich von den „Charakteren" der diskursiven Erkenntnis, „in welcher letzteren das Zeichen (charakter) den Begriff nur als Wächter . . . begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduzieren"] mit den entsprechenden der Vorl. über Metaph.

Die Menschenkenntnis, um das noch hier anzufügen, brauchen wir kaum zu berücksichtigen. Sie bringt auch hier keinen Gedanken, der nicht in den anderen von uns herangezogenen Fassungen der Anthropologie sicher dem Sinne nach ausgedrückt wäre. Und zwar ähnelt sie, wenigstens was den ersten Teil (s. § 18) angeht, im allgemeinen der Menschenkunde (bes. betr. des Dichtungsvermögens: vgl. Mk. 148 ff. u. Menschenkenntnis 17 ff.).

---

§ 79. Dieser Versuch, von der Stellung der Einb. in der Kantischen Psychologie ein Bild zu geben, ergibt zunächst, daß, je genauer die Einb. auf ihre psychologische Natur untersucht wird, sie desto mehr aus einer zwischen Verstand und Sinnlichkeit eingenommenen Mittelstellung in das Gebiet der Sinnlichkeit hinabrückt. Dadurch wird es eigentlich erst ermöglicht und gerechtfertigt, produktive und reproduktive Tätigkeit unter dem Namen des gleichen psychologischen Vermögens zusammenzufassen. — Im übrigen mußte schon die kritische Philosophie zur Erklärung des Begriffs und der Grundfunktionen der Einb. psychologischen Erwägungen näher treten als es bei der Sinnlichkeit der Fall war. Die Krit. d. r. Vern. hielt zwar ihren transszendentalen Standpunkt, der zwischen sich und der Psychologie als „Wissenschaft" eine scharfe Trennungslinie zieht, hierbei durchaus fest; doch fällt in der Krit. d. Urt. schon manches Licht auf die psychologische Wirksamkeit der produktiven Einb. Das rein empirische Interesse konnte jedenfalls nur in den Vorl. über Metaphysik und in der Anthropologie zu seinem Rechte kommen. Hier erstreckten sich die beiderseitigen Ähnlichkeiten sowohl auf den Inhalt als auf die Ausdrucksweise; was aber die Klarheit der Unterscheidung, die Fülle des beigebrachten Materials und die Rücksicht auf die Vielgestaltigkeit der Erfahrung betrifft, bietet uns eigentlich nur die Anthropologie eine befriedigende Darstellung der „dichtenden" und der „zurückrufenden" Einbildungskraft. — Jedenfalls aber fügen sich in diesem Punkte Krit. d. r. Vern., Krit. d. Urt., Vorl. über Metaphysik und Anthropologie in gegenseitiger Ergänzung zu einem den Verhältnissen nach (in Anbetracht der im übrigen ganz

abweichenden Ziele) harmonischen Bilde zusammen; nirgends war uns der Übergang von der kritischen zur psychologischen Betrachtungsweise so erleichtert, fast naturgemäß, wie hier.

3. Das obere Erkenntnisvermögen.

a) Allgemeine Funktion.

§ 80. Eine Untersuchung des oberen Erk.-Verm. in der Kantischen Psychologie ist dadurch erschwert, daß hier alles so eng in der Transszendentalpsychologie verflochten ist, daß es nicht leicht fällt, den Zusammenhang mit der unmittelbaren Erfahrung zu gewinnen. — Wir kennen das Verhältnis des oberen Erk.-Verm., des Verstandes, zum unteren schon aus dem Kapitel von der Einbildungskraft, die ja nach der Krit. der r. Vrn. die Anwendung der obersten Verstandesbegriffe auf Gegenstände der Sinnlichkeit vermittelt. Überhaupt hat die Kantische Philosophie und Psychologie das obere Erk.-Verm. im allgemeinen fast nur in seinem Gegensatz zur Sinnlichkeit gekennzeichnet, und auch hier handelt es sich dann meistens nicht um das „obere" Erk.-Verm. als solches so wie es der Sinnlichkeit „über"geordnet ist, sondern um das erste seiner drei Teilvermögen, den Verstand i. e. S., in der Rolle, die er in der Krit. d. r. Vern. als Vermögen der Spontaneität der Erkenntnis im Gegensatz zur Rezeptivität der Sinnlichkeit spielt. Da über diesen Gegensatz zwischen Verstand und Sinnlichkeit aus der Kritik früher gehandelt ist, wollen wir hier nur die Ausführungen der Vorl. über Metaphysik und der Anthropologie, soweit sie vom oberen Erk.-Verm. in seiner allgemeinen Funktion handeln, zu einer kurzen Gegenüberstellung berücksichtigen.

§ 81. Die Vorl. über Metaphysik. — Allerdings charakterisieren auch die Vorl. über Metaphysik das obere Erk.-Verm. im allgemeinen nur durch seinen Gegensatz zur Sinnlichkeit (145 f. u. 155—159); und zwar sind hier Spontaneität und Allgemeinheit die Merkmale, die die Verstandeserkenntnis vor der sinnlichen auszeichnet. „Der Verstand formiert bei Gelegenheit der Erfahrung und der Sinne Begriffe, die nicht von den Sinnen, sondern von der

Reflexion über die Sinne abgezogen sind;“ diese Begriffe entspringen „durch den Verstand, seiner Natur nach, bei Gelegenheit der Erfahrung“ (146). [Von Interesse ist der Ausspruch, der Verstand bedeute „das Vermögen, Dinge unabhängig von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen . . . . . Der Verstand ist aber das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind“. Gleich darauf wird dieser Behauptung allerdings nur negativer Charakter zugesprochen [1]); sie sagt nur soviel, daß der Verstand die Dinge „nicht so erkennt, wie sie erscheinen“ (158). Zweifellos erkennt der Verstand nicht durch Anschauung die Dinge so, wie sie sind, sondern nur durch Begriffe [2]) (159)]. Es wird auch eine Erklärung gegeben, wie der Verstand seine obersten Begriffe auf die Erfahrung bezieht: z. B. der Begriff der Substanz kommt dadurch zustande, daß der bildenden Kraft etwas Beständiges zugrunde gelegt wird; „das Beständige ist nun der reine Begriff der Substanz, und das Mannigfaltige das Accidenz“ (156). Die Kategorien bestimmen überhaupt, wie die Erscheinungen untereinander zu verknüpfen sind [3]). — Nach der Allgemeinheit seiner Erkenntnis ist der Verstand das „Vermögen der Regeln“; der Satz: „Alles, was geschieht, geschieht nach Regeln, und alle Erkenntnisse sind unter einer Regel“ ist die Maxime des Verstandes, demnach muß alles, was gedacht werden soll, unter irgend einer Regel stehen: „Was also eine Regel unmöglich macht, das ist verstandeswidrig“ (155). Deutlicher heißt es an anderer Stelle, nachdem das obere Erkenntnisvermögen mit dem Verstande gleichgesetzt worden ist: „In dieser“ (d. i. allgemeinen) „Bedeutung ist der Verstand das Vermögen der Begriffe, oder auch das Vermögen der Urteile, aber

1) So auch (um das hier schon vorwegzunehmen) die Refl. zur Anthr. (a. a. O. 165).

2) Wir haben hier keine Veranlassung, auf diese Stellen, die ein Kriterium für die Datierung der Pölitz'schen Vorl. haben abgeben sollen, weiter einzugehen (s. im übr. § 12, zur Sache auch Krit. III 213).

3) Einen Vergleich mit der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ in der Vernunftkritik brauchen wir nicht weiter auszuführen.

auch das Vermögen der Regel . . . . . Wir können auch sagen, der Verstand ist das Vermögen allgemeiner Erkenntnisse. Allgemeine Erkenntnisse als Vorstellungen sind Begriffe, und allgemeine Erkenntnisse als Vergleichungen sind Urteile; jedes allgemeine Urteil ist also eine Regel" (157). [Wenn es nun einige Seiten weiter (160) heißt: „Das Prinzip des allgemeinen Urteils oder der Regel ist der Verstand „stricte genommen" (soll also bedeuten: als Spezies des oberen Erk.-Verm., zum Unterschiede von Urteilskraft und Vernunft), so leuchtet ein, daß eine klare Unterscheidung der beiden Arten des Verstandes (im weiteren und im engeren Sinne) in ihrer Bedeutung und Tätigkeit nicht gelungen ist.]

§ 82. Die **Anthropologie.** — Die Menschenkunde verfährt insofern zweckmäßiger, als sie den Unterschied der Sinnlichkeit als des Vermögens der Anschauungen vom Verstande, dem Vermögen der Begriffe, an Tier und Mensch klar macht (205 ff.) und die eigentliche Grundlage des Verstandes in der Apperzeption oder dem „Bewußtsein seiner selbst" findet, dessen die Tiere entbehren müssen [1]) (207).

Zweifellos sind diese steten Hinweise auf Mensch und Tier geeignet zu verdeutlichen, welche Rolle das obere Erk.-Verm. überhaupt in empirisch-psychologischer Beziehung spielt: es konstruiert hier den Unterschied zwischen den beiden Reichen empfindender Wesen [2]). [Daß es mit der begrifflichen Unterscheidung der beiden Arten des Verstandes seine Schwierigkeiten hat, ersieht man übrigens auch aus der Anthropologie.]

In der Pragm. Anthropologie ist die entsprechende Ausführung auf wenige Sätze zusammengeschrumpft (§ 40 1. Abs., 196), deren Gedankengang ent-

---

1) Vgl. dazu Krit. d. r. Vern.: „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transszendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand" (IV 88). — Die Anthr. bringt also hier die einem transszendentalen Grundsatz in gewisser Beziehung entsprechende psychologische Anwendung.

2) Die Vorl. über Metaph. ließen gerade deshalb unbefriedigt, weil die abstrakte Erklärung nicht ausreichte und wir hier die empirische Veranschaulichung vermissen mußten.

fernt noch an die Mk. erinnert. Doch bringt sie gleich anfangs die treffendste Erklärung des Verstandes im weiteren Sinne: Er ist „das Vermögen zu denken“ [1]). — Im übrigen ist das Interesse hier auf die Frage gerichtet, ob der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand einen Rangstreit zur Folge habe oder nicht (was bei ihrer gegenseitigen Unentbehrlichkeit verneint wird) [2]). — Wie schon angedeutet, ist eine Behandlung des oberen Erk.-Verm. bei Kant nicht zu trennen von der Dreiteilung in Verstand (im engeren Sinne), Urteilskraft und Vernunft, auf die daher auch wir unsere eigentliche Aufmerksamkeit richten müssen.

b) Die Dreiteilung in Verstand, Urteilskraft und Vernunft.

Die Kritik. § 83. Diese Dreiteilung des oberen Erk.-Verm. ist eine „psychologische“ Voraussetzung, die dem ganzen Bau der Transszendentalphilosophie mit zum Fundament gedient hat, die aber auch mit der Frage der seelischen Grundvermögen in engster Verbindung steht [3]). Jedes der drei Seelenvermögen ist ja einem der drei Teile des oberen Erk.-Verm. zugeordnet: „Nun hat das Erkenntnisvermögen nach Begriffen seine Prinzipien a priori im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem

---

1) Die gleiche Definition s. aber auch Reflexionen 170 a. a. O.

2) Im übrigen gehört diese Frage in ein früheres Kapitel, s. §§ 35 ff.

3) Nur nebenher (weil für Vorl. über Metaph. und Anthr. von geringer Bedeutung) heben wir die Beziehung zu den Elementen der Logik: Begriff, Urteil, Schluß hervor: „Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbaut, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnisvermögen zusammentrifft. Diese sind: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Jene Doktrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, gerade den Funktionen und der Ordnung jener Gemütskräfte gemäß, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift (Krit. d. r. Vern. III 130, ferner 255 ff.).

Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemütseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen der Empfänglichkeit, nämlich das Vermögen der Lust und Unlust, sowie unter den oberen Erkenntnisvermögen ein mittleres, die Urteilskraft, übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuten, daß die letztere zu dem ersteren ebenso wohl Prinzipien a priori enthalten werde?" („Über Philos. überhaupt", Ros.-Schub. I 587 f., an derselben Stelle, die auch über die drei Seelenvermögen überhaupt die beste Auskunft gibt.) — Ähnlich äußert sich die K r i t. d. U r t. (V 176 ff., 196 f., 344 f.); hier sind im Anfang der Vorrede die drei Teilvermögen in direkte Beziehung zur Kritik gebracht: dem V e r s t a n d e, der die „constitutiven Erkenntnisprinzipien a priori enthält", sei der „Besitz angewiesen" in der Krit. d. r. Vern., der U r t e i l s k r a f t, einem „Mittelglied" zwischen Verstand und Vernunft (deren Begriff erst später genauer bestimmt wird), in der Krit. d. Urt., der V e r n u n f t, die „nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Prinzipien a priori enthält", in der Krit. d. prakt. Vern. (V 168). So stellen diese drei oberen Erk.-Verm. gewissermaßen eine Familie dar (V 177), in der aber jedes Glied seinen eigenen (apriorischen) Gesetzen folgt.

§ 84. Was nun die nähere Charakteristik angeht, so wird der **Verstand,** dessen besonderes Gebiet also die Krit. d. r. Vern. ausmacht, in verschiedener Weise erklärt: als die „Spontaneität der Erkenntnis" (im Gegensatze zur Sinnlichkeit) als „das Vermögen zu denken" [1]), das Vermögen der Begriffe und Urteile, oder auch als das „Vermögen der Regeln". Als solcher durchforscht er die Erscheinungen, „um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden" (Krit. d. r. Vern. IV 92). Daher sind „alle empirische Gesetze nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene

1) Vgl. § 82: Die Pragmat. Anthropologie kennzeichnet so den Verstand als oberes Erk.-Verm. ü b e r h a u p t (!). — Wieder ein Zeichen der Unsicherheit in der Unterscheidung der beiden Bedeutungen des „Verstandes"!

allererst möglich sind" (a. a. O. 93). [Im übrigen ist die Stellung des Verstandes in der Krit. d. r. Vern. bekannt: daß seine obersten Begriffe, die Kategorien, aprioriscer Natur sind, die in Raum und Zeit bestimmten Gegenstände der sinnlichen Erfahrung nach den Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität vermittelst des transszendentalen Zeitschemas unter sich subsumieren [1]), und so die Verstandeserkenntnis zustande kommt; daß diese, weil die Kategorien sich nur auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, nicht über die Erfahrung hinausreicht und daß hierin eben die Eigentümlichkeit der diskursiven menschlichen Erkenntnis und ihr Unterschied von der intuitiven Erk. oder „intellektuellen Anschauung" besteht.]

§ 85. Wir schließen hier am besten das sonst an dritter Stelle genannte Teilvermögen, die **Vernunft,** an [2]). Ist der Verstand „ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen unter Regeln", so ist die Vernunft „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien" (III 239). Sie bezieht sich nicht auf Gegenstände der Sinnlichkeit, sondern auf den Verstand, dessen Begriffe sie zu höheren Einheiten, den Ideen, vereinigt, und so den Verstandeshandlungen zu einer „gewissen kollektiven Einheit" verhilft (III 427), sie in ein „absolutes Ganzes" zusammenfaßt (III 253). So bestimmt sie den Verstand und steht deshalb über ihm; in ihr wird der Stoff der Anschauung „unter die höchste Einheit des Denkens" gebracht (III 237). [Wir wissen aus der Transszendentalen Dialektik, daß diese „Ideen", die Begriffe der reinen Vernunft, die „den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen" (III 250), einer theoretischen Erkenntnis nicht zugänglich sind; sie haben regulative Bedeutung auf praktischem Gebiete, in der sie das sittliche Wollen nach gewissen Zielen bestimmen. Daher hat die

1) Erinnern wir uns, daß die Vorl. über Metaph. in ähnlicher Weise den „Verstand" als oberes Erk.-Verm. im allgemeinen charakterisieren.

2) S. auch Volkmann a. a. O II 498 f.

„Vernunft“ ihr eigentliches Gebiet in der Krit d. praktischen Vern. [1])].

§ 86. Das dritte Teilvermögen ist dann die **Urteilskraft**, deren nähere Bestimmung die Krit. d. r. Vern. und die Einl. zur Krit. d. Urt. bringen. „Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilskraft das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht“ (III 131). Die Erklärung der Krit. d. Urt.: „Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (V 179) steckt die Grenzen des Begriffs insofern weiter, als darunter nicht nur die „bestimmende“ Urt. fällt, bei der das Allgemeine oder die Regel gegeben ist, unter die das Besondere subsumiert wird: es gibt außer ihr noch eine „reflektierende“ Urt., bei der nur das Besondere gegeben ist und das zugehörige Allgemeine gefunden werden soll (V 179), die also „von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen“ hat (V 180). Ein solches allgemeines Prinzip kann die reflektierende Urt. nicht aus der Erfahrung entlehnen, sondern sie muß es sich selbst zum Gesetz geben. Kant findet es in der „Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit“, durch die die empirischen Naturgesetze in einer Einheit zusammengefaßt werden. [Auch hier kommt es dem Verfasser der Krit. d. Urt. auf die Formulierung eines transszendentalen Prinzips an: Auch der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur ist eine Bedingung der

---

1) Die Unterscheidung der Vernunft als eines besonderen Vermögens in dem oben erwähnten Sinne hat bei Schneider (a. a. O. 51 ff.) Anstoß erregt, der die ganze Lehre von der Vernunft „vom psychologischen Standpunkte aus“ verwirft. Und doch betrachtet er die „Dialektik der reinen Vernunft“, die sich die Aufdeckung der transszendenten Irrtümer zur Aufgabe gemacht hat, als ein „hohes Verdienst der Kantischen Kritik um die Psychologie, deren Fehler nur darin besteht, daß sie für das unablässige, aber vergebliche Streben des menschlichen Geistes nach absoluter Erkenntnis einen neuen Träger, ein neues »Vermögen« einführt“ (52).

Möglichkeit der Erfahrung, hier genauer: der Erkenntnis der Natur, die dadurch bestimmten, nicht aus der Erfahrung genommenen Gesetzen unterworfen wird. Wir wissen, daß diese subjektiven Prinzipien oder Maximen der reflekt. Urt., sofern ihr apriorischer Grund in der freien Übereinstimmung von Einb. und Verstand besteht, die ästhetische Anschauung bestimmen und daß sie in der Vorstellung einer objektiven Zweckmäßigkeit in der teleologischen Naturbetrachtung wirksam sind.] — Die Krit. d. r. Vern. geht noch etwas genauer auf die „bestimmende" oder subsumierende Urt. ein. Für die Subsumption unter eine Regel kann keine Regel mehr gegeben werden, weil deren Anwendung wieder der Urt. bedürfen würde; daher ist die Urt. ein „besonderes Talent . . . ., welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will" (III 131). — Im folgenden wird die Darstellung sogar zu einer Art von empirisch-psychologischem Exkurs: Hier ist die Rede von dem der Urt. zugehörigen Mutterwitz, „dessen Mangel keine Schule ersetzen kann", weil diese nur Regeln gibt, während das Vermögen der richtigen Anwendung „dem Lehrlinge selbst angehören" muß (131). Viele sehen zwar das Allgemeine in abstracto ein, können aber nicht unterscheiden, ob ein konkreter Fall darunter gehört: es mangelt ihnen nicht an Verstand, aber an natürlicher Urteilskraft (132). Zu deren Ausbildung sollen Beispiele sehr nützlich sein, wenngleich sie der Verstandeseinsicht, „weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen", leicht schaden. Sie dienen aber der Schärfung der Urt., wo die natürliche Anlage dazu fehlt (132). — Mangel an Urt. wird gewöhnlich Dummheit genannt. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf kann durch Erlernen bis zur Gelehrsamkeit ausgerüstet werden, aber der Mangel an Urt. läßt sich, wie die Erfahrung zeigt, nie ersetzen (Anm. 132).

Die Vorlesungen über Metaphysik.

§ 87. Hier heißt es nach Aufzählung der drei Teile des oberen Erk.-Verm.'s: „Das obere Erkenntnisvermögen besteht also 1. aus einem allgemeinen Urteil, 2. aus der Sub-

sumption unter dieses Urteil, und 3. aus dem Schlusse“ [1]). Damit sind die Haupttätigkeiten schon charakterisiert. Das Verhältnis von Verstand und Vernunft wird allerdings nochmals besonders gekennzeichnet dahin, daß die Vernunft im Gebrauch des Verstandes oder der Regeln und Begriffe a priori oder auch der Urteile bestehen soll, „die unter kein empirisches Urteil subsumiert werden können“. So sind Verstand und Vernunft „nur in Ansehung des empirischen und reinen Gebrauchs unterschieden“ [2]). — Das Zwischenvermögen der Urteilskraft ist von diesen scharf getrennt, wie auch die Erfahrung beweist. Also: „Verstand ist das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Besondere — die Urt., aus dem Besonderen das Allgemeine [3]) — und die Vernunft, das Allgemeine a priori zu erkennen, und aus den mannigfaltigen Erscheinungen Regeln zu sammeln“ (161). Wie in der Krit. d. r. Vern. (s. o.) wird betont, daß man die Urt. nicht erlernen, sondern nur „durch Übung zur Fertigkeit in derselben gelangen“ kann. — Die Größe des Verstandes beruht auf dem Vermögen der Begriffe und auf der Beziehung allgemeiner Begriffe auf besondere Fälle. Je besser diese Begriffe (Regeln, Urteile) mit den besonderen Fällen verbunden sind (wodurch natürlich ihre Anwendung in Beispielen, Gleichnissen und im praktischen Leben erleichtert wird), desto ausgebreiteter ist der Verstand. Man unterscheidet demnach einen Gebrauch des Verstandes in abstracto, dem Vermögen allgemeiner Regeln und der Gewöhnung an solche, und einen Gebrauch in concreto, der darin besteht, diese Regeln in der Erfahrung anzuwenden. Nicht zu verwechseln ist letzterer mit der Urt., die beurteilt, ob ein gegebener Fall unter die Regel gehört. — Auch der Vernunftgebrauch kann rein oder empirisch sein. Der reine Vernunftgebrauch geht auf Gegenstände, die gar nicht

1) Wir werden hierbei an die Stellung der drei oberen Erk.-Verm. zu den Elementen der Logik (wie sie in der Kritik zum Ausdruck gebracht ist) erinnert; s. § 83 Anm.

2) Vgl. den Standpunkt der Krit. d. r. Vern. (III) 239; s. § 85.

3) Vgl. Krit. d. Urt. (V) 180; s. § 86.

Gegenstände der Sinne sind; „der empirische Gebrauch ist, wenn ich etwas a priori einsehe, welches a posteriori bestätigt wird“ [1]) (163). — Eine Wendung ins Empirische nimmt dann die folgende Unterscheidung in gesunde und gelehrte Vermögen. Der gesunde Gebrauch zeigt sich da, „wo die Erfahrung den Beweis von der Richtigkeit der Erkenntniskraft machen kann“; er hält sich also innerhalb der Grenzen der Erfahrung. Dagegen ist der spekulative (gelehrte) Verstand z. B. imstande, „die Regeln ohne Erfahrung zu gebrauchen“. „Bei der spekulativen Urteilskraft liegt der Grund des richtigen Gebrauches nicht in der Erfahrung, sondern in allgemeinen Gründen“ (163 f.). Man sieht: hier ist die vorher angeführte Unterscheidung eines „empirischen“ und „reinen“ Gebrauchs verwendet.

§ 88. Diesen drei Vermögen sind zugeordnet zwei entgegengesetzte, Vorstellungen zu vergleichen: Witz und Scharfsinn. Bin ich bestrebt, Übereinstimmung der Erscheinungen mit irgend einem allgemeinen Begriff zu finden, so wende ich Witz (ingenium) an: „Im Urteile erkenne ich, daß etwas unter den allgemeinen Begriff gehöre oder nicht; dies ist ingenium“ (164). Dem Witz entgegengesetzt ist der Scharfsinn: „Wenn ich ein negatives Urteil habe, wenn ich finde, daß es nicht zu dem allgemeinen gehört, sondern von demselben verschieden ist, dann ist das Scharfsinn (acumen)“ (165). Das ingenium erweitert und bereichert unsere Erkenntnisse, das acumen reinigt sie von Irrtümern; der Witz (der sagt, was die Dinge sind) geht dem Scharfsinn (der sagt, was sie nicht sind) gewöhnlich voraus. Die Zugehörigkeit zum oberen Erk.-Verm. scheint nicht ohne weiteres sicher zu sein: „Man weiß nicht, ob Witz und Scharfsinn entweder zum unteren oder zum oberen Erkenntnisvermögen gehören. Überhaupt ist es das obere Erkenntnisvermögen angewandt

---

1) Über den reinen (transszendentalen) und empirischen Vernunftgebrauch vgl. Krit. d. r. Vern. III 130 f. u. 380 f.: „Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besondern Gang im transszendentalen Gebrauche“ (380).

auf das untere. Sie gehören also wohl zum oberen Erkenntnisvermögen“ [1]) (165).

Die **Anthropologie.** § 89. Die Reflexionen belehren uns hier zunächst über die Anlehnung an Sectio IX bei B.: Judicium (§ 606 ff.). Sie folgen noch ihrer Vorlage, wenn sie Ausführungen über die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Erkenntnis vorausschicken. Im weiteren Verlaufe der Darstellung hat sich Kant immer mehr auch vom äußeren Anschluß an B. emanzipiert (einen Abschnitt über die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Erkenntnis, aber vollständig umgearbeitet, finden wir allerdings noch Menschenkunde 28 ff.), und namentlich von der Besprechung des oberen Erk.-Vermögens ab werden die Vergleichspunkte immer spärlicher.

§ 90. Die Menschenkunde bringt ganz kurz die eigentlich in die Logik gehörende Beziehung der drei oberen Erk.-Verm. zu den drei Sätzen des Vernunftschlusses [2]) (209) und geht dann gleich, nachdem sie den Unterschied von Verstand und Urt. betont hat, auf die Frage ihrer Ausbildung ein: Regeln lassen sich wohl lernen und einstudieren (Verstand), aber nicht ihre Anwendung (Urteilskraft). Auch hier wird auf den Mangel des „Mutterwitzes“ hingewiesen, den die Schule ersetzen kann, „wenn der Fehler im Verstande steckt“; „allein den Mangel an Urteilskraft kann nichts ersetzen“ [3]), weil sie eine Gabe der Natur ist (210). Außerdem wird die Ausbildung des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft zeitlich bestimmt: wir bilden zuerst unseren Verstand aus durch Erwerbung von Kenntnissen und Erweiterung unserer Begriffe [4]); dann üben wir uns in der Anwendung dieser Begriffe mittels der Urteilskraft; um endlich im reiferen Alter den Gebrauch unserer Kenntnisse zu übersehen und

1) Nach der erwähnten Erklärung von ingenium und acumen ist das erste als positive, das zweite als negative Anwendung der bestimmenden Urt. (s. § 86) aufzufassen. Daher müßten sie zum oberen Erk.-Verm. gehören. Das Weitere s. nachher.

2) S. darüber Krit. d. r. Vern. 255 ff.

3) In der Krit. d. r. Vern. war mit größerer Deutlichkeit die Urteilskraft als „das Spezifische des . . . . Mutterwitzes“ bezeichnet (Krit. 131 s. § 86).

4) Etwas später ist die Erweiterung der Begriffe der Vernunft als Tätigkeit zugeschrieben (213).

selbständig zu denken mit der Vernunft; das ergibt die Stufenreihe: Geschicklichkeit — Klugheit — Weisheit[1]) (210) (letztere wird selten erreicht, macht aber den eigentlichen Philosophen aus, der nicht bloß mit dem Verstande die Gedanken eines anderen lernt und versteht, sondern sie selbständig beurteilt). An praktischen Beispielen wird dann die Wirksamkeit des theoretischen Gebrauchs in den Grundsätzen und die des praktischen in den Maximen gezeigt; erstere sind das eigentlich Wertvolle. — Eine sehr wichtige Rolle spielt dann die Vernunft bei der Erweiterung unserer Begriffe (213 ff.), der die Beschränktheit (Borniertheit) entgegengesetzt ist. Sie fließt nicht aus der Vermehrung unserer Kenntnisse, sondern aus der Ausbildung und Anwendung unserer Grundsätze. Wer den Grundsatz nicht überschaut, nur über die Teile urteilt und keinen Begriff vom Ganzen hat, vernünftelt[2]). Die obersten Grundsätze und Maximen unseres Denkens gibt die Philosophie an (217). Ganz ins praktische Gebiet geht die „oberste Maxime der gesunden Vernunft" über, die darin besteht, daß man nichts annimmt, „was den freien Gebrauch der Vernunft unnütz machen würde"[3]) (Selbsterhaltung der gesunden Vernunft) (226).

Daß die in den Vorl. über Metaphysik ausgedrückte Unsicherheit über die Stellung von Witz und Scharfsinn keine bloße Form war, beweist die Menschenkunde, in der das Kap.: „Von dem Vermögen unserer Seele, Vergleichungen anzustellen" (122—138) zwischen dem von der Imagination und den vom Gedächtnisse behandelt wird, also seine Stelle in der Erörterung des unteren Erk.-Verm.'s hat. Eine direkte Auslassung darüber findet sich nicht (wie überhaupt die Mk. bei weitem nicht so die Neigung zur Systematisierung zeigt wie die Vorl. über Metaph.); was aber den Inhalt dieses Abschnittes angeht, so können die wenigen Bemerkungen der Vorl. über Metaph. dagegen nur als Andeutungen bezeichnet werden. Die häufige Gegenüberstellung von Witz und Scharfsinn (in der Mk. heißt es meistens:

1) Vgl. auch Pragmat. Anthr. 201.

2) Die Refl. erklären das Vernünfteln durch den abstrakten Gebrauch der Erfahrungsgesetze (181).

3) Positiv drücken sich hier die Refl. aus: „Allgemeine Maxime der Vernunft ist, nur solche Prämissen gelten zu lassen, welche den größten Gebrauch der Vernunft möglich machen" (184).

„Urteilskraft", die also hier in einem engeren Sinne genommen wird) als eines positiven und negativen Vermögens schafft Kontraste, die gerade der Entwicklung des psychologischen Gedankeninhaltes günstig sind (in den Refl. allerdings schon vorgebildet). Das Genauere siehe nachher.

Auf die Abweichungen vom normalen Stande des oberen Erk.-Verm.'s, wie sie sich in Einfalt, Blödsinn, Albernheit, Wahnsinn und Wahnwitz äußern, wird in der Menschenkunde nicht allzuviel Gewicht gelegt (218 f.); nur die Zerstreuung und die Unmündigkeit erfreuen sich einer größeren Beachtung, erstere nach der mehr psychologischen, letztere nach der praktisch-politischen Seite hin.

---

§ 91. Wie schon früher erwähnt, hat die Pragmat. Anthrop. die Abhandlung über Natur und Wirksamkeit von Verstand, Urteilskraft und Vernunft stark verkürzt; doch lassen sich die Hauptzüge aus der ausgedehnteren Ausführung der Mk. noch wiedererkennen. Es wird hervorgehoben, daß „ein richtiger Verstand, geübte Urteilskraft und gründliche Vernunft den ganzen Umfang des intellektuellen Erkenntnisvermögens" ausmachen.

In den Refl. findet sich bez. des Verstandes und der Vernunft dieselbe Ausdrucksweise; von der Vernunft wird hier verlangt, daß sie geläutert und folgerichtig, d. h. von fremden Einflüssen frei sei (188).

Aber diese Bestimmungen sollen auf die „Tüchtigkeit zur Beförderung des Praktischen" (198) hinweisen. — Wie überhaupt der praktische Gesichtspunkt die Oberhand gewonnen hat, zeigt sich auch in den drei „Maximen der Weisheit", die zweimal (200 u. 228) aufgezählt werden [1]).

Wie die Refl. beweisen, war ihnen ursprünglich keine kurze Aufzählung und Charakterisierung zugedacht, sondern eine etwas ausführlichere Behandlung unter dem Gesichtspunkt der Aufklärung

---

1) Übrigens finden sie sich wörtlich wie in der Anthr. auch in § 40 der Krit. d. Urt. angeführt und gekennzeichnet als „Maximen des gesunden Menschenverstandes". „Die erste ist die Maxime der vorurteilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der consequenten Denkungsart" (a. a. O. 294 vgl. Pr. Anthr. 228). — Abweichend davon heißt in der Menschenkenntnis (25 f.) die erste dieser Maximen „Gründlichkeit im Denken (Aufklärung)" (!). Das übrige stimmt hier mit der Krit. d. Urt. und der Pr. Anthr. überein.

(der ja übrigens auch in Mk. und Pr. Anthr. eine Rolle spielt); in diesem Sinne sollte auch ihre Ableitung aus dem obersten Grundsatze der Vernunft (s. o.) erfolgen (186 f.).

Die Erklärung des Vernünftelns ist in der Pragm. Anthropologie recht dehnbar: „Vernünftelei (ohne gesunde Vernunft) ist ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft, teils aus Unvermögen, teils aus Verfehlung des Gesichtspunktes“ (200) usw. — Sonstige mehr formelle Verschiedenheiten zwischen Mk. u. Pr. Anthr. lassen wir beiseite.

§ 92. Witz und Scharfsinn (auch die Pr. Anthropologie sagt lieber an Stelle des letzteren „Urteilskraft“) haben nun endlich die ihnen schon in den Vorl. über Metaphysik (Pölitz) zugedachte Stelle im oberen Erk.-Verm. erhalten. Der Witz wird als ein eigentümliches „Verähnlichungsvermögen“ dem „Verstande (als dem Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen), sofern er die Gegenstände unter Gattungen bringt“, zugerechnet [1]). Über die Stellung des Scharfsinns zur Urt. ist ja kein Zweifel möglich.

In den kurzen Gegenüberstellungen finden sich manche wörtliche Übereinstimmungen zwischen Mk. und Pr. Anthr. Vgl. z. B. Mk. 125: „Der Witz ist vielleicht das Talent der Jugend, die Urteilskraft das Talent des Alters“ und Anthr. 221: „Jener“ (d. i. der Witz) „ist eher eine Blüte der Jugend, diese“ (d. i. die Urt.) „mehr eine reife Frucht des Alters“; Mk. 125: „Der Witz ist eine Quelle von Einfällen, die Urteilskraft eine Quelle von Einsichten“ und Anthr. 221 (§ 55): „Witz hascht nach Einfällen; Urteilskraft strebt nach Einsichten“; Mk. 127: „Der Witz geht auf die Brühe, die Urteilskraft auf die Nahrung“ und Anthr. 221: „Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urteilskraft nach der Nahrung“ u. s. f.

---

1) Wie verhält sich diese Zugehörigkeit des Witzes als eines Verähnlichungsvermögens zum Verstande zur Krit. d. r. Vern., die die Urteilskraft als das „Spezifische des sogenannten Mutterwitzes“ bezeichnet (s. § 86)? — Es lassen sich vielleicht beide Auffassungen psychologisch rechtfertigen: Fasse ich die Einzelerscheinung durch Verähnlichung mit anderen zu einem Allgemeinen zusammen, so habe ich nach Kantischer Auffassung vom Vermögen des „Verstandes“ Gebrauch gemacht; denke ich mir aber die Verähnlichung so, daß dadurch die Einzelerscheinung unter ein Allgemeines „subsumiert“ wird, so ist das eine Anwendung der „Urteilskraft“.

Auch sonst sind inhaltliche und wörtliche Ähnlichkeiten vorhanden; man könnte daraufhin die Abschn. der Pragm. Anthropologie für eine Verkürzung aus den Vorlesungen halten, bei der, von einigen Zusätzen abgesehen, nur das Wesentliche an Tatsachen stehen geblieben ist. Doch läßt sich nicht leugnen, daß die psychologische Erklärung, wie auch sonst in der Pragm. Anthropologie, gewonnen hat.

Dagegen erscheinen die Ausführungen über die Schwächen und Krankheiten des Erkenntnisvermögens (202 ff.), die meist das obere Erk.-Verm. betreffen, unverhältnismäßig umfangreich im Vergleich zu dem, was über seine normale Tätigkeit gesagt ist. Man gewinnt den Eindruck, als habe durch diese Behandlung der Störungen des oberen Erk.-Verm.'s dessen psychologische Erklärung überhaupt ergänzt werden sollen. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß sich in der Anthropologie in diesen Abschnitten das empirisch-psychologische Interesse viel besser geltend machen kann als dort, wo es sich um positive Erklärungen der Tätigkeit des oberen Erk.-Verm.'s handelt.

c) Das Genie.

§ 93. Die Kantische Lehre vom Genie eignet sich nach ihrer psychologischen Seite hin für uns zu einer besonderen Behandlung. Es empfiehlt sich hier aber nicht, Menschenkunde und Pragm. Anthropologie zusammen zu betrachten, sondern, der zeitlichen Entwicklung folgend, zunächst Refl. und Mk. ins Auge zu fassen und von da über die Krit. d. Urt. zur Pragm. Anthropologie vorzugehen [1]). Weshalb, wird sich aus der Ausführung ergeben.

Wenn wir die Lehre vom Genie beim oberen Erk.-Verm. behandeln, so richten wir uns nach der Anthropologie (mit der die Vorl. über

1) Da wir uns auf das für die Anthr. und Psychologie Notwendige beschränken wollen, so seien hier die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", die die Keime der Lehre vom Genie enthalten (s. Schlapp a. a. O. 41), nur genannt. Vgl. auch Grundmann, Entwickl. d. Ästh. Kants 15.

Metaph. übereinstimmen), die sich in dieser Beziehung treu geblieben ist [hier hat allerdings Baumgarten wieder das Vorbild abgegeben; er versteht unter ingenia: „quae ad omnia cognoscendorum genera notabiliter aptiora sunt", und ingenia superiora (Genies) sind sie, „quatenus gradu plerarumque facultatum cognoscitivarum multum multa alia excedunt", § 649]. — Schon daraus ist zu entnehmen, daß hier ein Unterschied in der Auffassung bestehen muß oder wenigstens einmal bestanden hat gegenüber der Krit. d. Urt., die allgemein als maßgebende Quelle der Kantischen Lehre vom Genie gilt [1]), (in der aber bekanntlich andere Gesichtspunkte maßgebend sind). Wir werden sehen, wie diese Entwicklung verlaufen ist.

[Betr. der Vorl. über Metaphysik sei vorausgeschickt, daß sie hier nur eine kurze Bemerkung bringen, nach der Naturell „eine Neigung zu lernen" ist, Genie aber, „Erkenntnisse zu finden, die gar nicht können gelehrt werden" (164). Der „Kopf" ist dagegen „das Talent der Erkenntnisse". Es werden dann feine und stumpfe, mathematische und philosophische Köpfe unterschieden, wovon in der Anthropologie gehandelt werden soll (164).]

§ 94. Die Menschenkunde und die Reflexionen. — Erstere bringt nach einer längeren Abhandlung: „Von dem Kopfe" (dem „Inbegriff aller Talente, die zur Erklärungskraft gehören", 228) eine Auseinandersetzung über das Genie. Die dem Worte zugelegte Grundbedeutung erinnert sofort an die Vorl. über Metaphysik: Genie ist die „Originalität des Talents" oder ein „eigentümlicher Geist" (233) (vgl. Refl. 412). Originell ist das, was nicht nachgeahmt werden kann, selbst aber nachahmungswürdig ist. Besonders auf das erstere wird der Nachdruck gelegt: Der Nachahmungsgeist ist „das Gegenteil aller Genies" (das Wort Genie kommt ja von gignere her; „es müssen uns also die Erzeugnisse schon angeboren und unserer Natur gleichsam eigentümlich sein", 234).

Vgl. Refl. 361: „Das Genie ist das Vermögen der Hervorbringung desjenigen, was nicht gelernt werden kann." An anderer Stelle wird hervorgehoben, daß Genie auf etwas kommt, was Talent und Fleiß nicht erreichen würden (393).

---

1) Wenn der XV. Bd. der Akad.-Ausg. die Bemerkungen über das Genie im Zusammenhang mit den ästhetischen Refl. anführt, so bedeutet auch das schon ein Zugeständnis an die Krit. d. Urt.

Zur Entfaltung seiner Kräfte bedarf das Genie der Unabhängigkeit von allem Zwang der Regeln (was allerdings auch zur Regellosigkeit ausarten kann); aller Mechanismus in Erziehung, Schule, Zivilleben ist ihm verhaßt und schädlich (235 f.). Dadurch unterscheidet sich das Genie „himmelweit" vom mechanischen Kopfe [1]). Nicht zu verkennen ist ein gewisses Mißverhältnis beim Genie, wie bei einer Mißgeburt, die neben gesunden Gliedern einige übel gebaute hat [2]).

Das Genie erfordert zunächst Empfindung, d. h. Stärke der Sinnlichkeit und Imagination, weiter Urteilskraft, der „Censor des Genies, welcher es der Zucht unterwirft" (238), ferner Geist, das Wesentliche und Schöpferische beim Genie, das eigentlich beseelende Element [3]), schließlich Geschmack, der das Erzeugnis des Genies mit jeder Empfindung übereinstimmen läßt, also auch auf die anderer Rücksicht nimmt [4]) (238 f.).

Genau so auch die Refl.: „Es sind 4 Stücke, die man nicht lehren kann: Empfindung, Urteilskraft, Geist und Geschmack" (384, auch 355 u. a.). Auch hier liegt der Nachdruck auf dem Vermögen des Geistes: „Der Geist ist der geheime Quell des Lebens. Er ist der Willkür nicht unterworfen, sondern seine Bewegungen kommen aus der Natur" (371). Er ist das, was das Gemüt belebt und dessen Tätigkeit in ein freies Spiel setzt (364). Die belebende „Idee" macht den Geist aus: „Die Belebung der Sinnlichkeit durch Idee ist der Geist" (414). — Und der Geist muß wieder aus der Einbildungskraft hervorgehen; „Geist ist die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, entweder in der Leichtigkeit oder dem Grade oder der Dauerhaftigkeit." So beruht also schließlich das Genie auf der Einbildungskraft (427 f.).

Der wichtigste Teil des Genies, der Geist, ist auch der

---

1) S. Schlapp a. a. O. 248. 2) S. Schlapp 249.

3) „Geist ist die Idee, worin alle anderen Vorstellungen ihre Vollendung bekommen, und die durch ein Erzeugnis durchscheint; daß eine solche Idee einem Werke zugrunde gelegen hat, muß aus demselben selbst erhellen" (238). — Vgl. auch Koll.-Entw. aus den 80er Jahren: danach ist der Geist „das eigentlich Schöpferische, das belebt, indem es die Einheit (Schwung) ist, aus der alle Bewegung des Gemüts entspringt" (a. a. O. 826).

4) Über die vier Teilfaktoren des Genies in der Menschenkunde s. auch Schlapp 251, im Vergleich mit der Krit. d. Urt. ebd. 347 f.

unerforschlichste; er ist das Belebende, wodurch „alle unsere Gemütskräfte bewegt werden, daß unser Witz in ein Spiel zu geraten anfängt, und daß unser Verstand Stoff zu denken erhält“ (242). — Diese vom Genie oder von den genialen Erzeugnissen ausgehende Wirkung überträgt sich sympathetisch auf andere. Dazu ist erforderlich eine „speziale Idee“, die das Wesentliche aus den Dingen zieht. „Wenn in dem Erzeugnisse etwas ist, das durch das Ganze einstimmig lebt, so nennt man dies Geist“ (242). — Enzyklopädische Gelehrsamkeit schadet dem Genie, da die Urt. nicht allen Stoff des Gedächtnisses bewältigen kann. — Die Stellung des Genies im System der psychologischen Vermögen ist hier, wie wir sehen, recht verwickelt. Als Ganzes ist es offenbar dem oberen Erk.-Verm. zugerechnet; es gehört ihm außerdem durch die „Urteilskraft“ und den „Geist“ an. Die „Empfindung“ setzt es zur Sinnlichkeit in Beziehung, der „Geschmack“ aber zum Vermögen der Lust und Unlust (s. § 98).

§ 95. Die Kritik der Urteilskraft. — Sie zeigt nun, wie sich die Stellung des Genies verschieben mußte mit der Veränderung des Verhältnisses, in dem die vier Teilfaktoren zu einander stehen. Maßgebend war die veränderte Auffassung des Geschmacks, wodurch er der transszendentale Faktor der ästhetischen Urt. wurde. Damit war er das wichtigste und vornehmste Erfordernis eines Werkes der schönen Kunst (§ 50, V 319 f.), zu dem nun die Einbildungskraft, das eigtl. Treibende im Genie, als originales, aber auch ungezügeltes und deshalb der Disziplinierung bedürftiges Element in Gegensatz trat [1]). Sie wird (wie in den Refl. schon ausgedrückt, s. o.) zum wesentlich bestimmenden Faktor des „Geistes“, der zwar wiederum als das „belebende Prinzip im Gemüte“, aber auch in höherem Sinne als das „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“ (313 f.) erklärt wird. Allerdings erst in der Vereinigung von Einb. und Verstand [2])

1) Der Geschmack hat also gewissermaßen die Rolle der Urteilskraft in der Mk. (237 f., s. § 94) mit übernommen.

2) „Die Gemütskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Ver-

wird der eigentl. Ausdruck ästhetischer Ideen gefunden, der imstande ist, die „dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs“ (317) auf andere zu übertragen. Und hierin: also „das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen“ (317) liegt die Eigentümlichkeit des „Geistes“ [1]).

Diese Ausführungen der Krit. d. Urt. enthalten eine gewisse zwiespältige Auffassung vom Genie: Als angeborene Gemütsanlage, wodurch „die Natur der Kunst die Regel gibt“ (§ 46, 307), stellt es in dem vereinten Zusammenwirken von Einb. und Verstand „die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen“ dar (318); in seiner Verbindung mit dem Geschmack aber muß es von diesem erst diszipliniert und gezügelt werden, damit ein vollendetes Werk der schönen Kunst zustande komme (§ 50) [2]). — Abgesehen davon sind die Berührungspunkte zwischen Mk. und Krit. d. Urt. [3]) nicht selten [man vgl. über das Angeborensein des genialen Vermögens (234 — § 46), über die Gegenüberstellung des Genies und des Nachahmungsgeistes (233 f. — § 47)], wie auch die ganze Art der Behandlung auf der einen Seite der auf der anderen nicht fernsteht [4]).

§ 96. Die Pragmatische Anthropologie. — Hier hat sich gegenüber der Mk. die äußere Stellung des Genies, der „Originalität des Erkenntnisvermögens“, nicht verändert. Als künstlerisches Vermögen [5])

hältnisse) das Genie ausmacht, sind Einbildungskraft und Verstand“ (Krit. d Urt. 316).

1) Die Entwicklung kündigt sich schon an in den Koll.-Entw. aus den 80er Jahren, wo das Wesentliche beim Genie Geist und Urteilskraft sein sollen (a. a. O. 825 f.).

2) Vgl. darüber Schlapp 332 ff. u. 349 f.

3) Hier kommen also §§ 46—49 in Betracht.

4) Man kann also in dieser Beziehung keine Einwendung dagegen erheben, daß die Ausführungen über das Genie in der Krit. d. Urt. dem Kolleg über Anthropologie entnommen seien (s. Schlapp 304).

5) S. Schlapp 398 f.

ist es „das Talent zu erfinden", oder „die musterhafte Originalität des Talents". Wie in der Krit. d. Urt. heißt die Einbildungskr. das treibende Element im Genie, „weil diese schöpferisch ist und weniger als andere Vermögen unter dem Zwange der Regeln steht, dadurch aber der Orginalität desto fähiger ist" (224). Auch weiterhin hat die Anthr. aus den Ergebnissen der Krit. d. Urt. Nutzen gezogen: Der Geist, „das belebende Prinzip im Menschen" (vgl. Mk. 238), äußert sich durch Ideen, die die Einb. in Bewegung setzen [1]). Schließlich ist die endgültige Definition des Genies der Krit. d. Urt. wörtlich entnommen: Genie ist das Talent, „durch welches die Natur der Kunst die Regel gibt" (Krit. d. Urt. § 46 — Anthr. 226; s. o.). — Dabei verleugnet aber die Abhandlung der Pr. Anthr. ihre Herkunft aus den anthrop. Vorl., von denen uns die Mk. ein Beispiel gibt, nicht: hier wie dort treffen wir auf den dem Genie nachteiligen „Mechanismus" in der Erziehung (Mk. 235 f.), die Geniemänner oder Genieaffen [2]) (236 f.), die Verschiedenheiten bei den Nationen (240 f.) usw.

Das Wichtigste aber ist, daß in der Pragmat. Anthr. (§ 57) der Geschmack als das formgebende, vollendende Element beim Genie noch zurücktritt gegenüber der originellen Einbildungskraft und der belebenden Macht des Geistes (wie auch in der Menschenkunde). Erst später folgt die Pr. Anthr. auch darin der Krit. d. Urt., daß sie das Genie in seiner „aufbrausenden Lebhaftigkeit" durch den Geschmack zügeln und sich mäßigen läßt (§ 67, 241). So müssen sich auch hier schließlich Geist (Genie) und Geschmack ergänzen, um ein Produkt der schönen Kunst hervorzubringen (§ 71 B, 246). Auf diese Weise ist also ein Kompromiß geschlossen zwischen der Tradition der anthropologischen Vorlesungen und dem Fortschritt, den die Krit. d. Urt. gebracht hatte.

Viel mehr Stoff über die Kantische Lehre vom Genie, bes. durch Auszüge aus den ungedruckten Nachschriften der Anthr., bringt natürlich das von uns oft zitierte Werk von Schlapp, auch in psychologischer Beziehung. Dieses ist also hier zur Ergänzung heranzuziehen.

1) Vgl. Krit. d. Urt. § 49 (s. § 95).

2) S. hierzu noch Schlapp 321 ff.

§ 97. Es erübrigt sich noch ein kurzer Rückblick auf die Psychologie des oberen Erkenntnisvermögens bei Kant. — Sehen wir vom zuletzt besprochenen Genie ab, so ruht alles auf der Dreiteilung in Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Diese an und für sich psychologische Grundlage steht nun aber ganz im Dienste der Transszendentalphilosophie. Das beweisen die drei Kritiken, deren „Deduktion" sich auf den apriorischen Faktoren der drei Teilvermögen aufbaut; das ergibt sich auch aus den Vorl. über Metaph., die nirgends in der empirischen Psychologie so wie hier an Grundsätze und Ausdrucksweise der kritischen Philosophie erinnern. Daraus ergibt sich, daß sich hier nicht so von selbst, wie beim unteren Erk.-Verm., die nötige Fühlung mit der Erfahrung, die das Material zu einer psychologischen Darstellung liefern muß, gewinnen ließ. Weil also eine eigtl. empirische Ausbeutung zunächst nur in geringem Maße möglich war, so konnte sich die Anthr. (bes. die Pragm.) auf eine ganz kurze Erörterung der normalen Funktionen des oberen Erk.-Verm.'s beschränken; um so mehr verlegte sie sich auf die in empirischem Sinne weit besser zu verwertende Darstellung seiner Schwächen, Störungen und Krankheiten. Außerdem hat sich die Anthropologie dann mit einem weit in die Empirie hineinragenden und für sie höchst wichtigen Vermögen, das aber auch mit der Dreiteilung in Verbindung steht, ausführlich befaßt, nämlich mit dem in einer positiven (Witz) und einer negativen (Scharfsinn — Urteilskraft) Seite sich äußernden Vergleichungsvermögen. Auch dadurch wird das Mißverhältnis, das sonst in der psychologischen Behandlung des unteren und der des oberen Erk.-Verm.'s in der Anthr. hervortreten mußte, abgeschwächt.

III. Das Vermögen der Lust und Unlust.

Vorbemerkungen.

§ 98. Auch hier unterscheidet die Anthropologie gewissermaßen ein „unteres" und ein „oberes" Vermögen, nämlich die sinnliche und die intellektuelle

Lust (Unlust) [1]); die erstere ist entweder rein sinnlich: dann haben wir das Gefühl des Angenehmen bezw. Unangenehmen, oder sinnlich-intellektuell: dann liegt ein ästhetisches Gefühl oder eine Äußerung des Geschmacks vor. Die intellektuelle Lust wird entweder durch Begriffe oder durch Ideen hervorgerufen (Pr. Anthr. 230). — In der Pragm. Anthr. hat Kant nur die sinnliche und sinnlich-intellektuelle Lust behandelt (§ 69 f.: „Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität" stellt allerdings eine gewisse Verbindung zwischen dem Geschmack und der ideellen Lust des Guten her), wie ja auch die Menschenkunde die intellektuelle Lust, d. h. die Lust am Guten, in enge Verbindung mit dem Gefühl des Angenehmen und Schönen bringt [2]) (290 ff.). — Auch die Affekte, die ja Äußerungen des sinnlichen Gefühlsvermögens darstellen, hat Kant im allg. nicht hier, sondern beim Begehrungsvermögen behandelt, wo sie mit den ihnen „verwandten" Leidenschaften verglichen werden [3]) (s. Pr. Anthr. Anm. zu § 61). Da die Affekte auch sonst (z. B. an einer Stelle der Krit. d. Urt.) den Leidenschaften zugesellt sind, und aus historischen Gründen (s. § 123) werden auch wir sie am besten beim Begehrungsvermögen behandeln. Somit ergibt sich für das Vermögen der Lust und Unlust von selbst die Trennung nach den Gefühlen des Angenehmen (Vergnügen — Schmerz), Schönen (Geschmack) und Guten.

Für das ästhetische Gefühl des Schönen gilt natürlich die Krit. d. Urt. als die Darstellung, nach der die anderen dahingehenden Aus-

1) Die Bezeichnung „oberes Vermögen der Lust und Unlust" für die intellektuelle Lust findet sich Vorl. über Metaph. (Pölitz) 172.

2) Die Erklärung Starkes (s. Menschenkenntnis VIII), wonach in der Pragm. Anthr. „der Abschnitt von der intellektuellen Lust und Unlust . . . . . auf der Post zwischen Königsberg und Jena, wo das Buch gedruckt wurde, verloren gegangen war", wird als nicht stichhaltig angesehen (vgl. VII 355 Anm. 1 u. B. Erdmann, Refl. zur Anthr. Einl. 58 f., der vermutet, daß Kant diese Lücke selbst übersehen habe).

3) Nur die Refl. zur Anthr. widmen den Affekten auch bei Erörterung der sinnlichen Lust und Unlust noch viel Aufmerksamkeit, man kann sagen, zu ihrem Vorteil.

führungen bei Kant eingeschätzt werden. Es wird uns also auch darauf ankommen, in diesem Punkte das Verhältnis zwischen Anthr. und Krit. d. Urt. in psychologischer Beziehung zu bestimmen. — Auch hier ist wieder die zeitliche Entwicklung von größter Bedeutung.

Die Vorlesungen über Metaphysik.

§ 99. Vorher sei noch den „Beobachtungen ..." vom J. 1764 einige Aufmerksamkeit geschenkt.

Die psychologische Natur der beiden ästhetischen Gefühle wird hier kurz und treffend gekennzeichnet: „Das Erhabene rührt, das Schöne reizt" (II 209). Doch soll sowohl das Schöne als das Erhabene eine gewisse Rührung hervorrufen; beim Erhabenen ist sie freilich größer als beim Schönen. Die Rührung des Erhabenen muß aber, wenn sie nicht ermüden soll, von der des Schönen begleitet oder abgelöst werden (II 211). Übrigens kann das Gefühl des Erhabenen je nach dem Gegenstand mehrere Färbungen annehmen: Vf. spricht von einer schreckhaften, einer edeln und einer prächtigen Erhabenheit (II 209). Daß sich mit der Erhabenheit das Gefühl der Achtung verbindet, wird mehrmals hervorgehoben (II 213); ihm entspricht bei dem schönen Gegenstande Zuneigung und Liebe. — Weit geht die psychol. Analyse hier nicht; die rechte Anschaulichkeit geben diesen Erklärungen Belege aus dem praktischen Leben und der Literatur. Bei alledem sind anscheinend die Beziehungen des Ästhetischen und Moralischen die Hauptsache.

§ 100. Über das Getrenntsein des Vermögens der Lust und Unlust vom Erkenntnisvermögen, wie sie die Vorl. über Metaph. bringen (Pöl. 165 ff.), haben wir uns schon früher (s. § 27) geäußert. Hiermit ist das Vermögen der Lust auch schon deutlich charakterisiert: „Wenn ich vom Gegenstande rede, sofern er schön oder häßlich, angenehm oder unangenehm ist, so kenne ich den Gegenstand nicht an sich, so wie er ist, sondern wie er mich affiziert" (166). Alle dem Gegenstand in dieser Beziehung zukommenden Eigenschaften sind also „Prädikate des Vermögens in uns, von den Dingen affiziert zu werden" (167).

Das Gefühl des Schönen ist auch nicht etwa eine Erkenntnis der Vollkommenheit der Gegenstände[1]);

1) Hier wird, wie bekannt, die von der rationalistischen Psychologie und Ästhetik vertretene Ansicht getroffen, nach der das Gefühl des Schönen nicht als besonderes „Vermögen" galt (s. hierüber § 26), sondern als Erkenntnis der Vollkommenheit eines Gegenstandes. Als

die Erkenntnis der Vollkommenheit oder Vollständigkeit ist nämlich nicht gleichbedeutend mit der Empfindung der Lust, kann jedoch mit ihr verbunden sein. Eine Empfindung der Lust ist aber auch ohne Vollkommenheit des Gegenstandes möglich (167 f.). Es kommt also überhaupt nicht auf den Gegenstand an, sondern auf die Affektion des Gemüts durch den Gegenstand (168). — Um den subjektiven Charakter noch mehr zu betonen, wird die Beziehung auf das Lebensgefühl hervorgehoben: „Die subjektive Vorstellung der gesamten Lebenskraft, die Gegenstände zu rezipieren oder auszuschließen, ist das Verhältnis des Wohlgefallens oder Mißfallens“ (168). Stimmt also die Vorstellung mit der Kraft des Gemüts oder dem Gefühl des Lebens zusammen, so entsteht das Gefühl der Lust; widersteht sie ihr, so ruft sie das Gefühl der Unlust hervor [1]). „Es ist also die Lust und Unlust ein Vermögen der Übereinstimmung oder des Widerstreits des Prinzips des Lebens gegen gewisse Vorstellungen oder Eindrücke der Gegenstände“ (169). Die Lebenskraft wird dadurch auch passiv beeinflußt: „Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist Lust, und das Gefühl von der Hindernis des Lebens ist Unlust“ (169).

§ 101. Soweit die allgemeine psychologische Erklärung der Lust- und Unlustempfindung. Die weitere

Anhänger Wolffs (vgl. Sommer a. a. O. 4 ff.) bringt auch Baumgarten (s. Sectio XV.: Voluptas et taedium) die in seiner Schule traditionelle Erklärung: „Status animae ex intuitu perfectionis est (complacentia) voluptas, ex intuitu imperfectionis est taedium (displicentia) (§ 655), die dann natürlich einer sinnlichen oder verstandesgemäßen Anschauung entsprechend dem unteren oder oberen Erk.-Verm. zugezählt werden (§ 656). Mit besonderer Anwendung auf das ästhetische Gefühl heißt es dann: „Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis, est pulcritudo, imperfectio phaenomenon, seu gustui latius dicto observabilis, est deformitas“ (§ 662). [Über die Vollkommenheit als Grundlage der Ästhetik s. Sommer 20 f., über das Verhältnis von Vollk. und Schönheit bei Meier (B.'s Schüler) ebd. 34 f.]. — Natürlich mußte eine solche ganz auf der Vollkommenheitstheorie fußende Psychologie der ästhetischen Gefühle für Kant (also auch für seine Anthropologie) im wesentlichen unbrauchbar werden.

1) S. Schlapp a. a. O. 155 Anm. 2.

Darstellung wird von der Dreiteilung in die „tierische, menschliche und geistige Lust", denen die Empfindungen des Angenehmen, Schönen und Guten entsprechen, beherrscht (170 ff.). Während die tierische Lust „in dem Gefühle der Privatsinne" besteht, ist die menschliche Lust „das Gefühl nach dem allgemeinen Sinne, vermittelst der sinnlichen Urteilskraft"; die geistige Lust aber „wird erkannt (!) aus bloßen Begriffen des Verstandes" (170). Die erste Art der Lust ist das subjektive Wohlgefallen: der betr. Gegenstand ist angenehm (bezw. bei dem subjektiven Mißfallen unangenehm). Die diese Gefühle bestimmenden Gründe haben nur private Gültigkeit: Wenn mir ein Gegenstand angenehm oder unangenehm vorkommt, so folgt daraus nicht, daß er jedermann so vorkommen müsse (171). Dagegen besteht das objektive Wohlgefallen oder Mißfallen „in der Lust und Unlust am Gegenstande, nicht im Verhältnisse auf besondere Bedingungen des Subjekts, sondern . . . . auf dem allgemeinen Urteil, das eine allgemeine Gültigkeit hat, und für jedermann gilt" (171).

Dieses objektive Wohlgefallen oder Mißfallen erfolgt nun entweder aus der allgemeinen Sinnlichkeit oder aus der allgemeinen Erkenntniskraft. Was im ersteren Sinne gefällt oder mißfällt, ist schön bezw. häßlich, was in der letzteren Bedeutung gefällt oder mißfällt, ist gut bezw. böse. — Dieses Prinzip des allgemeinen Sinnes bedarf einer Erklärung, die nun allerdings den noch weiten Abstand von der Krit. d. Urt. erkennen läßt: Der allgemeine Sinn ist der, worin der Sinn des Menschen übereinstimmt. „Die Gemeinschaft unter den Menschen macht einen gemeinschaftlichen Sinn aus. Aus dem Umgange mit Menschen entsteht ein gemeinschaftlicher Sinn, der für jedermann gilt." Es können also nur solche Menschen Geschmack haben, die in Gemeinschaft leben. Und doch ist die Übereinstimmung des Urteils hier nur zufällig; das Schöne gefällt also nicht jedermann notwendig (173). — Dagegen ist die Übereinstimmung der Urteile des Wohlgefallens bezw. Mißfallens durch den Verstand (also beim

„intellektuellen“ Wohlgefallen, wobei man den Gegenstand für gut erklärt) notwendig. Diese intellektuelle Lust besteht in der Übereinstimmung mit der Freiheit, dem höchsten Grad des geistigen Lebens. „Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellektuelle Lust ist nur in der Moral.“ Man kann sie nicht Vergnügen, sondern Billigung durch Reflexion nennen [1]) (173).

§ 102. Die drei Arten der Lust und Unlust können auch dadurch gekennzeichnet werden, daß man unterscheidet: Gegenstände der Lust in der Empfindung, die angenehm, Gegenstände der Lust in der Anschauung oder der sinnlichen Urteilskraft, die schön, und Gegenstände der Lust nach Begriffen des Verstandes, die gut sind (174). Während man also über das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen nicht streiten kann, „weil jedes hierin seine Privatmeinung hat“, ist nur das schön, was aller Beifall hat. Der Beifall aber bildet eben den Maßstab für das Schöne und Häßliche, und wer mit ihm nicht übereinstimmt, der hat keinen Geschmack. Es ist also falsch zu sagen: Der Mensch hat einen besonderen Geschmack; „denn wenn er das wählt, was allen anderen mißfällt, hat er gar keinen Geschmack, weil der Geschmack nach dem gemeinschaftlichen Sinne beurteilt werden muß“ (176). „Der Geschmack ist also die Urteilskraft der Sinne, wodurch erkannt wird, was mit den Sinnen anderer übereinstimmt; es ist also eine Lust und Unlust in Gemeinschaft mit anderen“ [2]) (175). Über die Schönheit läßt sich daher

---

1) Daß hier der Ton nicht nur auf der „Reflexion“, sondern mehr noch auf der „Billigung“ liegt, ergibt sich aus einer anderen Fassung der Vorl. aus den 90er Jahren (Mskr. „K 2“ nach Heinze a. a. O.). Hier wird das Schöne als ein Gegenstand der Lust, nicht in der Empfindung, sondern in der Reflexion bezeichnet (s. Heinze 637) (im übrigen stimmt, soweit aus der Inhaltsangabe bei Heinze zu ersehen ist, die Unterscheidung des Angenehmen, Schönen und Guten mit der Pölitz'schen Überlieferung überein).

2) Sogar die äußeren Sinne werden dazu in Beziehung gesetzt: „Das Gesicht und das Gehör sind demnach Sinne des Geschmacks und gemeinschaftlich; der Geruch aber und der Geschmack sind nur Privatsinne der Empfindung“ (175).

streiten, denn der Geschmack hat eine Regel. Aber nun beachte man wieder den Unterschied von der Krit. d. Urt.: „Diese Regeln sind nicht a priori und nicht an und für sich selbst, sondern sie sind empirisch, und die Sinnlichkeit muß a posteriori erkannt werden“ [1]) (176). Höchstens eine „comparative“Apriorität ist ihnen zuzugestehen, indem sich diese Regeln a priori „wieder auf allgemeine Regeln der Erfahrung gründen“ sollen; danach wären z. B. Ordnung und Harmonie „Regeln, die ich a priori erkenne und einsehe, daß sie allen gefallen, die sich aber wieder auf allgemeine Regeln a posteriori gründen“[2]) (176f.). — Die Eigenschaft des Guten aber kommt dem Gegenstande nicht an und für sich zu und nicht in Beziehung auf unsere Empfindung. Also: „Wenn ich sage, die Sache ist gut, so sage ich dies ohne Beziehung auf andere Gegenstände. Wenn ich aber sage, die Sache sei schön, so sage ich nur, wie ich sie empfinde, und wie sie mir erscheint“ (!) (177).

§ 103. Schließlich erfolgt dann die (ja für die Pragm. Anthr. maßgebende) Teilung in sinnliche und intellektuelle Lust. Die sinnliche Lust und Unlust (unteres Vermögen) „beruht auf der Vorstellung des Gegenstandes durch die Sinnlichkeit“, die intellektuelle Lust und Unlust (oberes Vermögen) „auf den Vorstellungen des Gegenstandes durch den Verstand“ (177). Je nachdem nun die sinnl. Lust auf dem Verhältnisse der Empfindung oder auf dem der Anschauung beruht, gefällt der Gegenstand sinnlich subjektiv oder sinnlich objektiv; im ersten Falle — die Lust stimmt überein „mit dem Zustande des Subjekts“ — ist der Gegenstand angenehm, im zweiten — die Lust stimmt überein „mit dem Vermögen der Sinnlichkeit überhaupt“ — ist er schön (178). Daraus ist also auch erklärlich, warum der angenehme Gegenstand nur dem Subjekt gefallen kann, der schöne dagegen allgemein gefallen muß. Das „Gefühl ist daher nicht so zu excolieren

1) Über diesen sich hier äußernden „empiristischen“ Standpunkt Kants in der Ästhetik vgl. Schlapp 54 Anm. 1, 88 Anm. 1 u. 162, Anm. 2.

2) Vgl. dazu die Auffassung im Mskr. „K 2“, die mit der Krit. d. Urt. übereinstimmt (s. Heinze a. a. O. 637 ff.).

wie der Geschmack, weil das Gefühl nur für mich gilt, der Geschmack aber allgemein" (178). Auch die intellektuelle Lust „ist, was allgemein gefällt, aber nicht nach den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit, sondern nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes. Der Gegenstand der intellektuellen Lust ist gut" [1]) (178). — Zum Schluß dieses Abschnitts folgen noch einige Bemerkungen über die Adiaphora, d. h. solche Gegenstände, die weder Lust noch Unlust erregen [2]) (179).

Die Menschenkunde und die Reflexionen.

§ 104. Diese Ausführungen der Vorl. über Metaph. geben uns eine angemessene Grundlage, von der aus wir am besten die Fortschritte, die Kant im Laufe der Zeit auf diesem Gebiete in psychol. Beziehung gemacht hat (bes. mit Berücksichtigung der Anthr.), verfolgen können. — Wir schließen hier gleich die Behandlung der Menschenkunde an.

Mit ihr zugleich müssen wir bei diesem Abschnitt auch den Reflexionen zur Anthropologie noch größere Aufmerksamkeit zuteil werden lassen als bisher. Wenn Kant die ästhetischen Refl. in späterer Zeit („Ende der 70er Jahre oder später") noch einmal einer genaueren Durchsicht unterzog [3]), so wird er wohl besonderen Wert auf sie gelegt haben. Dabei stimmt ja die vermutliche Zeit dieser Durchsicht ungefähr mit der Entstehung der Menschenkunde überein. Im ganzen erstrecken sie sich aber noch weit über deren Zeit und Standpunkt hinaus wie sie ja auch noch weit zurückreichen, so daß sie uns ein Bild von der ganzen Entwicklung der Kantischen Ästhetik (und natürlich auch der damit in Verbindung stehenden Psychologie) bieten. — Sie sollen uns also in diesem Abschnitt auf unserem ganzen Wege begleiten.

Auf die Vorbemerkungen über den allgemeinen Charakter der Lust und Unlust [4]) in der Mk. weisen wir

1) Vgl. Schlapp 163, Anm. 3.

2) Wir bemerken hier gleich, daß die Anthropologie dieses Kapitel — bei Baumgarten entsprechen ihm §§ 651—654 (Sectio XIV: Indifferentia) — als solches nicht mehr berücksichtigt hat.

3) So der Herausgeber E. Adickes im XV. Bd. der Akad.-Ausgabe VI.

4) Da diese gleich darauf zunächst nach der rein sinnlichen Seite behandelt wird, ist hier schon überwiegend von „Vergnügen" und „Schmerz" die Rede.

nur ganz kurz hin: Das Vergnügen besteht auch hier in dem Gefühl von der Beförderung „der Tätigkeit des Lebens"; Schmerz ist also entspr. „das Gefühl von den Hindernissen der Tätigkeit des Lebens" [1]) (248).

Noch genauer wollen die Refl. hier das Vergnügen aus dem Produkte „aus der Größe des Gefühls und der Größe des Lebens", also gewissermaßen zwei unabhängigen psychologischen Faktoren, herleiten (a. a. O. 243). Anderseits findet sich auch wieder die sonst übliche Wendung von dem „Gefühl von der Beförderung des Lebens" (244, 246). Dieses Gefühl überträgt sich von einer teilweisen Affektion auf den ganzen Zustand.

§ 105. Hieran knüpft nun sofort die rein empirische Betrachtung über **Vergnügen und Schmerz** in seiner sinnlichen Bedeutung an; es handelt sich in der Hauptsache um die Beziehungen und den Wechsel zwischen Vergnügen und Schmerz, der ein notwendiges Erfordernis der Lebenstätigkeit überhaupt ist (251), um die Zufriedenheit, in der man alles Vergnügens entbehren kann (und die daher nicht in der Befriedigung unserer Begierden besteht, sondern nur aus Genügsamkeit entspringt, 262 f.), um die Langeweile, den „Inbegriff des unnennbaren Schmerzes" (253) u. dgl. Der Schmerz ist die Triebfeder der Tätigkeit, er enthält erst „das rechte Gefühl des Lebens" (255), da er uns ständig treibt, den augenblicklichen Zustand zu verlassen oder die folgende Zeit herbeizuwünschen.

Da Vergnügen so viel bedeutet wie Gefühl von der Beförderung des Lebens, so kann es eigentl. nur in der Befreiung vom Schmerz (in der „Restitution des Wohlbefindens", Refl. 245) bestehen. Jedenfalls ist das Vergnügen, das auf Schmerz folgt, süßer (252). — Natürlich beruht die Intensität dieses „negativen Vergnügens" (252) auf der Kontrastwirkung.

Das Vergnügen aber verkürzt das Leben, wird also um einen Teil des Lebensgefühls erkauft. — Arbeit und Spiel sind die Mittel, die Zeit zu vertreiben; erstere erfreut in der Aussicht des Zieles, letzteres reizt durch den beständigen Wechsel von Furcht und Hoffnung.

Der eigentliche Grund, weshalb die Arbeit Vergnügen bringt (der besonders zur voraufgegangenen Theorie vom Wesen des Ver-

1) Vgl. § 100. In gleicher Weise definieren die Koll.-Entw. aus den 70er Jahren (s. a. a. O. 722).

gnügens paßt), ist der, daß sie „unaufhörlich verschwindende Beschwerden“ enthält (Refl. 234).

Das Ziel selbst schwächt das Vergnügen und den Reiz (das Ende der Liebesschmerzen ist zugleich das Ende der Liebe) (Mk. 258, s. a. 271). Der Mensch hat daher nicht so lange gelebt, als er genossen, sondern als er gehandelt hat (261). Die Tätigkeit erhöht die Vorstellung von der Dauer des Lebens. — Ein großer Unterschied besteht zwischen Gleichgültigkeit und Gleichmütigkeit; erstere ist eine Schwäche, letztere eine Stärke. Als Gefühle der Schwachheit und Stärke sind auch Empfindlichkeit und Empfindsamkeit (= Empfänglichkeit) wohl auseinanderzuhalten.

Auch die Refl. befassen sich eingehend mit dem Unterschied von Gleichgültigkeit und Gleichmütigkeit. Gleichmütig ist der, der nicht aus der Fassung gebracht wird (257), entweder aus Gelassenheit („Gleichgewicht“) oder aus Selbstbeherrschung (259).

Dagegen deutet die Gleichgültigkeit auf Stupidität (258), die nicht in Bewegung gesetzt werden kann (257 f.). — „Der Gleichmütigkeit ist die Empfindsamkeit entgegengesetzt und der Gleichgültigkeit die Empfindlichkeit“ (259). Vgl. auch die Koll.-Entw. aus den 70er Jahren (a. a. O. 729 f.).

Ein Vergnügen ist im allg. nur dann zuträglich, wenn es immer noch einer Steigerung fähig ist: nur so werden wir am Schluß des Lebens mit uns selbst zufrieden sein (269).

Auch das könnte man auf das Gesetz des Wechsels, das das Gefühlsleben beherrscht, zurückführen; denn eine Steigerung ist ja auch eine Veränderung. Zugleich wirkt hier die Aussicht auf ein Vergnügen befördernd auf das Gefühl (252). — Besonders beim Gefühl des Schmerzes ist wirksam die Summierung vieler kleinerer Reize; sie hat einen stärkeren Erfolg, als wenn ein großer Reiz mit einem Male angreift. „Kleine Vexationen machen viel ungeduldiger als große Übel, weil man sich hier zusammennimmt, dort aber sich vom Schmerz treiben läßt“ (250). Es liegt also an der Widerstandsfähigkeit gegen den Reiz des Schmerzes.

Das Gefühl des Vergnügens und Schmerzes kann selbst wieder, je nachdem uns dasselbe in der Beurteilung gefällt oder mißfällt, Vergnügen oder Schmerz hervorrufen, sodaß von zwei aufeinander folgenden entgegengesetzten Gefühlen eins das andere bedingt (Mk. 273 ff.): so entstehen Mißbilligung der Freude („bittere Freude“)

wie Wohlgefallen am Schmerz („süßer Schmerz") (274). Natürlich kann auch das Vergnügen gefallen und der Schmerz mißfallen (276 ff.); beides bewirkt eine Steigerung des Gefühls.

Dem Schmerz, der gefällt, überläßt man sich gern, er ist „edel". Umgekehrt kann man sich auch seiner Freude wegen tadeln (Refl. 264). Hierzu sind die in der Mk. angeführten Beispiele angedeutet (ebd.); s. auch Koll.-Entw. aus den 70er Jahren (a. a. O. 731 f.).

Eine Steigerung verursacht auch der Kontrast des eigenen Gefühls und des Zustandes anderer. — Wir sehen: Hier handelt es sich doch in allem um das Gefühl des Angenehmen oder der „tierischen Lust"[1]), aber von dem Gesichtspunkt, unter dem die Vorl. über Metaph. das „Gefühl der Privatsinne" betrachten, ist in der Menschenkunde nichts zu merken.

---

§ 106. Daß die Behandlungsweise in den Vorl. über Metaph. dem Vergleich mit den Gefühlen des Schönen und Guten von Grund aus angepaßt ist, beweist der in der Mk. folgende Abschnitt vom **Geschmack** (279 ff.). — Im Vordergrunde stehen zunächst wieder die Unterscheidungen zwischen Angenehm, Schön und Gut: „Angenehm ist das, was mit Rücksicht auf die Sinne gefällt, schön das, was nach einem allgemeinen sinnlichen Urteile gefällt . . . Das Gute bezieht sich auf die Denkart" (279).

Ganz ähnlich charakterisieren schon die Koll.-Entw. aus den 70er Jahren die Begriffe des Angenehmen, Schönen und Guten (724 ff.). Dazu suchen sie noch ein gewisses Wertverhältnis zu bestimmen; das Gefühl des Angenehmen oder der Privatsinne ist „das niedrigste", „erhabener" ist das, was „dem gemeinschaftlichen Sinne gefällt" und „das höchste", was durch die Vernunft a priori wohlgefällig empfunden wird (725 f.).

Die Reflexionen zeigen die Unterscheidung der drei Arten der Lust in verschiedenen Formen und Begründungen bis zur endgültigen Festlegung, wie wir sie in der Krit. d. Urt. vor uns haben. — Wenn das Gefallen erregende „Spiel der Empfindung" als Reiz, die dementsprechende „Form der Anschauung" als das sinnlich Schöne und das „Mittel zum Begriffe des Guten" als selbständige Schönheit bezeichnet wird (276), so haben sich hier Gedanken und Ausdrucksweise noch nicht geklärt. Meist aber ist die Entwicklung schon bis zu dem Punkte gediehen, wo das, was mit dem Privatgesetze der

---

1) Vgl. § 101 (Vorl. über Metaph.).

Sinnlichkeit übereinstimmt, als angenehm, das, was mit den Gesetzen der allgemeinen Sinnlichkeit übereinstimmt, als schön und das, was mit den Gesetzen des Verstandes oder der intellektuellen Welt übereinstimmt, als gut bezeichnet wird (so oder ähnlich 241, 315 ff. u. a.). — Daneben beachte man aber die dem Gesichtspunkte der Anthropologie angemessenere Erklärung: „Das harmonische Spiel der Vorstellungen vor ein Gemüt in Ruhe ist die Schönheit (die an sich selbst vergnügende Vorstellung Anschauung oder Erscheinung)" (349). Noch weiter geht die psychologische „Exposition" des Gefühls des Schönen in einer späteren Refl., in der im übrigen schon der Standpunkt der Apriorität gewonnen ist. Hier ruht allerdings das Hauptgewicht auf der Beziehung zum Verstand: Man wägt den Gegenstand gegen sein gesamtes Gefühl und bemerkt dabei dessen Übereinstimmung zum „leichten, aber sanften" Spiel der Erkenntniskräfte. Der Verstand muß dabei auch in der unmittelbaren Anschauung die „anderen Vorstellungen durchlaufen . . ., um den Gegenstand in einem allgemeinen Gesichtspunkte zu fassen" (378).

Auf die nähere Charakteristik der beiden Begriffe Angenehm und Schön (bes. natürlich des letzteren) kommt es auch im folgenden an. Das Verhältnis des Gegenstandes zum Privatsinne ist das Gefühl; „aber das Verhältnis des Gegenstandes zu dem allgemeinen Sinne ist der Geschmack" (Mk. 280). Letzterer ist eine Folge der Geselligkeit; er vermag allgemeingültig zu wählen. Deshalb darf mit dieser Wahl auch keine Privatabsicht verbunden sein: „Dinge sind . . . . auf den Geschmack angelegt, wenn sie dem, der sie besitzt, gar keinen Nutzen bringen" [1]). — Bezeichnend erscheint die Behauptung, daß der Geschmack erst dann aufkommt, wenn das Bedürfnis des Angenehmen befriedigt ist (280).

So auch in den Refl.: „Man wählt nach Geschmack, wenn der Appetit befriedigt ist und das Bedürfnis gestillt" (328).

Wenn es weiter heißt, daß die Annehmlichkeit in der Beurteilung des Geschmacks geringer sei als bei dem, „was in der Empfindung vergnügt" (281), so sind damit die Gefühle des Angenehmen und des Schönen auch hinsichtlich ihrer Intensität unterschieden.

§ 107. Beim Geschmack liegt der Nachdruck immer (wie ja auch die Vorl. über Metaph. zeigten) auf der All-

1) Das ist die Lehre vom „uninteressierten Wohlgefallen". S. Schlapp 279 Anm. 1.

gemeingültigkeit seines Urteils. Von Interesse ist auch hier wieder die Begründung dafür: Ganz wie in den Vorl. über Metaph. soll eine Apriorität nur in beschränktem Maße gelten, und zwar soll sie dann „in der Natur der Sache" begründet sein, wie das z. B. bei Ordnung und Ebenmaß der Fall ist; im übrigen ist die Erfahrung die Lehrmeisterin des Geschmacks: „Daher haben alle Geschmackssachen das Besondere, daß sie vieler Untersuchungen bedürfen, aber nur im Anfange, bis der Geschmack ausgebildet ist; hat aber etwas Beifall gefunden, so kann man dies für eine Geschmacksregel halten" [1]) (Mk. 282 f.).

Auch in Bezug auf die Apriorität bieten uns die Refl. ein Bild der Entwicklung. Das Geschmacksurteil ist zunächst zwar subjektiv und nicht objektiv, aber doch nicht in der Vernunft, sondern a posteriori begründet (270). Erst viel später scheint der empiristische Standpunkt ganz überwunden zu sein, indem die Forderung der (nicht bloß zufälligen) Allgemeingültigkeit immer entschiedener auftritt (321, 352). Hier und da ist die alte Ausdrucksweise noch nach Möglichkeit beibehalten: „Die Unterscheidung des Geschmacks beruht auf Erfahrungsgründen, aber der inneren Erfahrung, und zwar dessen, was wir als natürlich und allgemeingültig dabei bemerken" (373). Meist aber ist zu dieser Zeit die Apriorität schon deutlich ausgesprochen: Es läßt sich durch den Geschmack a priori beurteilen, was auch anderen gefallen muß (365, 378). Er gründet sich auf subjektive Gesetze (352).

Schönheit darf nicht mit Reiz verwechselt werden: „Schönheit ist . . . bald nicht Reiz, und Reiz bald nicht Schönheit; denn das Eine betrifft die Form allein ....

1) Vgl. hierzu den übereinstimmenden Standpunkt der Vorl. über Metaphysik (s. § 102). — Wenn es nun an anderer Stelle dieses Abschnittes der Mk. heißt: „Das Angenehme hat einigen Beifall, das Schöne größeren Beifall, das Gute soll allgemeinen Beifall haben, ohne das Verhältnis irgend einer Person in Betracht zu ziehen" (295), so sollte man danach glauben, daß sich die Allgemeinheit des ästhetischen Gefallens nur dem Grade nach von der der rein sinnlichen Lust unterscheide, und daß sie von der Allgemeinheit des Gefallens am Guten noch bedeutend entfernt sei. Dazu paßt aber nicht die Betonung der Notwendigkeit des ästhetischen Gefallens (Mk. 282): „Allein die Notwendigkeit, daß die Menschen darin übereinkommen müssen, können wir aus der Vernunft nicht dartun, sondern müssen die Erfahrung befragen." Wegen des Mangels an einer sicher gegründeten Apriorität steht eben die „Notwendigkeit" des ästhetischen Wohlgefallens hier noch auf schwachen Füßen (vgl. auch die Vorl. über Metaph., s. § 101).

In unser Urteil des Geschmacks muß sich kein Reiz einmischen; denn der Reiz gehört für die sinnliche Urteilskraft. Wo etwas die Affekten erregt, da muß von der Schönheit in der Anordnung unterschieden werden" (284).

Erst allmählich wird auch in den Refl. mit der Betonung des Formellen der Reiz aus dem Gefühl des Schönen ausgeschieden. Zunächst soll die Gestalt (an der ja das ästhetische Gefühl haftet) nicht nur in der Form, sondern auch in der Materie bestehen (276). Aber mit dem Gedanken der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Geschmacksurteils muß natürlich die Form als seine Trägerin in den Vordergrund treten: Die Form ist allgemeingültig (274). Ist aber damit der Reiz, der von der Materie ausgeht, von der Schönheit getrennt (280), so kann man auch sagen, daß die Farben, die der Materie anhaften, „mehr zum Reiz als der Schönheit gehören" [1]) (323). Wer also Reiz mit Schönheit vermengt, der hat wenig Geschmack (352).

In den Koll.-Entw. aus den 80er Jahren heißt es schon sehr bestimmt: „Reiz und Rührung gehören nicht zum Schönen" (836 a. a. O.).

Mit dem Guten steht das Schöne „in einer natürlichen Verbindung" (obschon es dem Angenehmen insofern näher verwandt ist, als es wie dieses auf Empfindungen beruht, das Gute dagegen auf Begriffen). In diesem Sinne muß das Schöne auch eine Beziehung zur Zweckmäßigkeit und zum Nutzen haben [2]), wenigstens darf die Schönheit dem Nutzen nicht widerstreiten. Aber es ist nicht umgekehrt das Nützliche immer mit Schönheit verbunden (als Beispiel dient der Vergleich des Unkrautes mit dem Getreide).

Auch in den Refl. ist sowohl das „uninteressierte Wohlgefallen" wie die „Harmonie des Schönen mit dem Nützlichen" zum Ausdruck gebracht. Einerseits soll der Geschmack nicht auf das Nützliche gehen (382), anderseits soll er damit harmonieren (429).

§ 108. Eine natürliche Beziehung hat der Geschmack zur Bildung [3]) und (wegen der Verbindung des Schönen mit dem Guten) auch zur fortschreitenden Gesittung: „Der Geschmack befördert idealische Vergnügungen und macht uns Vergnügungen fähig, die wir durch den Genuß der Sinne nicht haben könnten" (288). — Das Gute selbst ist der

1) Vgl. Krit. d. Urt. § 14 (V 223 ff.).
2) Vgl. aber § 111 Anm.!
3) S. auch Refl. 353.

Schein des guten Geschmacks; alles Geschmackvolle befördert darum das Gute und die Vollkommenheit; so führt z. B. Höflichkeit, die den Geschmack verfeinert, auch zur Selbstüberwindung. Der Mensch wird also mit dem Fortschritt der äußeren Bildung und Zivilisation auch an Charakter besser werden (292). Allerdings ist das Gute, das nach Maximen geschieht, recht selten: „Der größte Teil der Menschen ist gut aus Unvermögen." Erst in schwierigen Umständen erprobt sich das wirklich Gute, das aus Grundsätzen entspingt. Den Wert des Guten darf man nicht nach dem augenblicklichen Vorteil der Ehre usw. bemessen: „Das, was uns für die Güte des Charakters selbst belohnt, ist die Gemütsruhe, und Beifall, den man sich selbst gibt. Dies ist der größte und vorzüglichste Lohn; der andere, den uns Menschen geben, ist nicht unserem Verhalten angemessen" (295 f.).

Diese letzten Ausführungen über die intellektuelle Lust oder das Gute fallen schon mehr oder weniger aus dem Rahmen der Psychologie heraus und werden zu praktisch-ethischen Betrachtungen; mit der Psychologie stehen sie natürlich durch den Grundsatz, daß das Schöne oder der Geschmack der Schein des Guten sei, in Verbindung.

Ansätze zu einer eigtl. Psychologie der intellektuellen Lust, allerdings recht spärlich, enthalten wieder die Reflexionen. Wenn Lust und Unlust überhaupt als Gefühle von der Beförderung und dem Hindernis des Lebens erklärt werden (s. § 104), so fühle ich „das größte principium des Lebens bei der Moralität" (368). Im Gegensatz zu den Vorl. über Metaph. gestehen die Refl. der intellektuellen Lust doch ein wirkliches Vergnügen zu, allerdings in einer eigentümlichen Weise: „Durch das intellektuelle Wohlgefallen kann doch ein wirklich Vergnügen entspringen; aber alsdann gefällt es nicht durchs Gefühl, sondern das Gefühl wird bloß durchs Wohlgefallen, je reiner es ist, desto mehr gerührt" (239, vgl. aber 314).

§ 109. Von der Menschenkunde ist also hier (bezügl. ihrer Behandlung des Geschmacks) zu sagen: Die Lust am Angenehmen ist nur in beschränktem Maße und nur zum Vergleich mit der ästhetischen Lust am Schönen berücksichtigt, während wir fanden, daß sie in den Vorl. über Metaph. zwar auch nur einem bestimmten

Gesichtspunkte (nämlich dem der Gültigkeit ihres Urteils), aber doch als gleichberechtigtes Glied in der Reihe der drei Lustarten auftrat. In der Mk. konzentriert sich das Interesse hier somit ganz auf die ästhetische Lust oder den Geschmack; beachtenswert ist aber (wenn auch für die anthrop. Vorl. nicht auffällig), daß hierbei der praktische Gesichtspunkt mehr hervortritt als der empirisch-psychologische (s. darüber weiter § 119, ebd. auch über die Reflexionen).

Die Kritik der Urteilskraft.

§ 110. Auf die Gesichtspunkte, welche für die Vorl. über Metaph. und den betr. Abschn. der Menschenkunde maßgebend waren, läßt sich auch das, was uns in der Krit. d. Urt. für die psychologische Auffassung der ästhetischen Lust wichtig erscheint, zurückführen. Die hier neubegründete Apriorität des Geschmacksurteils müssen wir natürlich sowohl ihrer absoluten Wichtigkeit wegen als auch mit Rücksicht auf das Vorausgegangene in Betracht ziehen.

Während sich beim Angenehmen die Gültigkeit des Urteils auf die empfindende Person beschränkt (man also eigtl. nicht sagen kann: etwas ist angenehm, sondern: es ist mir angenehm), wird ein ästhetisches Urteil mit der Forderung der Zustimmung anderer ausgesprochen. Erfolgt diese Zustimmung nicht, so spricht man dem anders Urteilenden den Geschmack ab [1]). Insofern ist es also nicht richtig zu sagen, jeder habe seinen besonderen Geschmack [2]) (V 212 f., § 7). — Von dem Urteil des Guten ist das ästhetische Wohlgefallen aber dadurch unterschieden, daß es sich nicht wie dieses auf etwas Objektives, auf Begriffe gründet. Und doch ist die Forderung der Zustimmung ganz wesentlich mit einem ästhetischen Urteile verbunden. Diese „Gemeingültigkeit" muß also nicht als objektiv, mit Beziehung der Vorstellung aufs Erkenntnis-

1) Dasselbe ist natürlich der Fall, wenn ein anderer ein ästhetisches Urteil äußert, das unsere Zustimmung nicht findet (s. Refl. 284).

2) Vgl. Vorl. über Metaph. (Pölitz) 176.

vermögen, sondern als subjektiv, als auf das Gefühl der Lust oder Unlust bezogen, angesehen werden [1]) (V 214 f.).

[Vgl. die Reflexionen: „Geschmack ist Urteilskraft in Ansehung dessen, was nach Gesetzen der Sinnlichkeit allgemein gefällt. Er hat eine Regel, aber nicht durch diskursive Erkenntnisse, sondern per intuitum" (333). Dabei dient der Geschmack als gesellschaftliches Urteil auch „zur Vergesellschaftung der Annehmlichkeiten" (327)].

Wir haben hier eine allgemeine „Mitteilungsfähigkeit" des Geschmacksurteils oder vielmehr des Gemütszustandes, von dem dieses Urteil abhängt, anzunehmen. Das Gefühl der Lust und Unlust folgt hierbei der erkennenden Vorstellung, durch die der Gegenstand gegeben wird, nach; es ist die Folge der wechselseitigen Zusammenstimmung in dem freien, aber harmonischen Spiele der in einem bestimmten Verhältnis stehenden Erkenntniskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) [2]), das den Gemütszustand beim ästhetischen Urteile bestimmt und auch seine Mitteilbarkeit möglich macht. Dieser Gemütszustand ist eben nur die Empfindung jener „Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte". Natürlich ist dieses Gefühl der Lust auch in seiner Allgemeinheit mitbestimmt: Die Lust, die wir fühlen, muten wir jedem anderen im Geschmacksurteile als notwendig zu (V 218, § 9).

Weil das ästhetische Urteil sich also nicht auf Begriffe gründet, so muß es als lediglich subjektiv aufgefaßt werden, als Ausdruck der Angemessenheit des Gegenstandes nicht zu einem objektiv vorstellbaren Zweck, sondern zu unserem Erkenntnisvermögen, und diese Angemessenheit (auch als subjektive Zweckmäßigkeit bezeich-

---

1) Nach der Krit. d. Urt. wird allerdings eine „comparative", nur empirisch begründete Einhelligkeit des Urteils auch mitunter im Gefühl des Angenehmen angetroffen: Das Beurteilungsvermögen des Angenehmen ist „ein Urteil in Beziehung auf die Geselligkeit, so fern sie auf empirischen Regeln beruht" (V 213) [beachten wir, daß diese „comparative", empirisch begründete Allgemeinheit in den Vorl. über Metaph. (und, wenn auch nicht so deutlich, in der Menschenkunde) dem Urteil des Geschmacks zugesprochen war].

2) Über das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand beim ästhetischen Urteile vgl. Schlapp 118, 341, 372. S. auch § 95.

net) ruft eben auf die vorhin beschriebene Weise das Vermögen der Lust hervor [1]) (V Einl., 189 f.).

§ 111. In dem Bewußtsein dieser „formalen subjektiven Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte eines Subjekts" ist nun das Prinzip a p r i o r i eines ästhetischen Urteils begründet; bloß auf der Form beruhend, ist es dem stets wechselnden Inhalt der Erfahrung nicht unterworfen, sondern seine Gesetze sind allgemeingültig und notwendig [2]) (s. Krit. d. Urt. §§ 12 u. 58).

Diese Allgemeinheit des Geschmacksurteils erfordert nun die Annahme eines subjektiven Prinzips, „welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle" (V 238, § 20), und dies Prinzip muß als ein G e m e i n s i n n (sensus communis) angesehen werden [3]): Er ist eben die Wirkung aus dem freien Spiel der Erkenntniskräfte und die Ursache der Übertragung des Gemütszustandes oder der Stimmung, die aus der wechselseitigen Belebung der Gemütskräfte erfolgt. Er macht auch die Zustimmung zum Geschmacksurteil zu einem s u b j e k t i v notwendigen [4]); doch wird diese an sich subjektive Notwendigkeit objektiv vorgestellt (V 239, § 22). — Dieser Begriff der subjektiven Notwendigkeit ist nun auch geeignet, den Unterschied der Schönheit von der Vollkommenheit deutlicher zu machen, als es in den Vorl. über Metaph. geschehen konnte. Sowohl Vollkommenheit als Nutzen eines Gegenstandes setzen nämlich eine o b j e k t i v e, auf einen Begriff

1) S. hierüber noch Schlapp 384 f.

2) Über die Zeit der Entdeckung des ästhetischen Apriori gibt Kants Brief an Reinhold vom 28. Dez. 1787 Aufschluß (X 488); s. auch Schlapp 359.

3) Schon in der Menschenkunde heißt es: „Das Verhältnis des Gegenstandes zu dem allgemeinen Sinne ist der Geschmack", und darunter wird ein Sinn verstanden, „der nicht für sich urteilt, sondern allgemeingültig urteilen kann" (280).

4) In den R e f l. wird später umgekehrt die Apriorität aus der Notwendigkeit gefolgert: Das Schöne „muß a p r i o r i gefallen, weil man sonst es nicht anderen als n o t w e n d i g auferlegen würde" (434).

gegründete Zweckmäßigkeit voraus: der Nutzen eine äußere, die Vollkommenheit eine innere. Die Krit. der Urteilskraft befaßt sich hauptsächlich mit der letzteren [1]); sie setzt, wie schon gesagt, einen Begriff voraus als „Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes" (V 227, § 15), und bezieht sich daher auch notwendig auf seinen Inhalt, auf das, „was das Ding sein solle" (eine formale objektive Zweckmäßigkeit ist nicht denkbar), während die subjektive Zweckmäßigkeit von jedem Zwecke des Objekts selbst absieht.

Übrigens unterscheidet hier Kant die „Vollkommenheit" eines Gegenstandes in diesem Sinne von seiner „Vollständigkeit", als einer nur quantitativen Vollkommenheit, bei der es auf das restlose Vorhandensein aller Bestandteile, die zu dem Begriff des Gegenstandes erforderlich sind, ankommt [2]) (V 227).

Nun kann aber das Schöne, wie mit dem Angenehmen und Reizvollen, so auch mit dem Vollkommenen, „dem Gegenstande des intellektuellen Wohlgefallens", in Verbindung treten. Alsdann bekommen wir keine „freie" Schönheit mehr, sondern eine „anhängende" (adhärierende), die einen Begriff vom Inhalte oder Zwecke des Gegenstandes voraussetzt. Von einer solch harmonischen Verbindung des Geschmacks und der Vernunft hat „das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft" einen Vorteil [3]) (V 229 ff., § 16).

---

1) Daß das ästhetische Wohlgefallen nicht auf dem Nutzen beruhen kann, ergibt sich daraus, daß es dann „nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande sein würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urteils über Schönheit ist" (V 226 f.). — Über das Verhältnis der Schönheit zum Nutzen hatte sich ja bereits die Menschenkunde ausführlicher ausgesprochen (s. § 107).

2) In den Vorl. über Metaph. (Pölitz) wurden Vollkommenheit und Vollständigkeit noch schlechthin gleichgesetzt.

3) Über die Verknüpfung der logischen Vollkommenheit, die auf „der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Objekte" beruht, mit der formalen ästhetischen Vollk. oder Schönheit s. auch Logik, Einl. V (Ros.-Schub. III 201 ff.); hier soll das „außerwesentlich Schöne", das Reizende und Rührende, „was . . . . nicht auf die bloße Form, sondern die Materie der Sinnlichkeit sich bezieht" (a. a. O. 202), von der Erkenntnis im Interesse ihrer logischen

§ 112. Der Grund der ästhetischen Lust beruht also, da von jedem Begriffe und Inhalte abgesehen wird, nur auf der Form des Objekts, und daher ist sie ohne alles Interesse an seiner Existenz. Die bloße Vorstellung des Gegenstandes ist die Ursache des Wohlgefallens: „Man sieht leicht, daß es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack“ (V 205). Auch hier besteht ein Gegensatz zum Gefühl des Angenehmen, das eine wirkliche Neigung zum Gegenstande enthält (V 207). Man sagt daher vom Angenehmen nicht bloß: es gefällt, sondern es vergnügt [1]).

Wohl kann mit dem Geschmacksurteil ein Interesse oder eine Lust an der Existenz eines Gegenstandes verbunden sein, aber nur „indirekt“, nicht als Bestimmungsgrund (V 296, § 41). Hier ist wieder ein empirisches Interesse, das in der Gesellschaft ausgebildet wird und durch den Geschmack seine Verfeinerung erfährt (§ 41), und ein intellektuelles Interesse zu unterscheiden; letzteres verbindet sich am liebsten mit der Betrachtung der Natur (V 298 f., § 42) und steht in enger Beziehung zum moralischen Gefühl. — Da aber das Geschmacksurteil an und für sich nicht auf Interesse gegründet ist, so muß es von jedem Affekte, also auch von Reiz und Rührung, frei sein [2]) (Reiz und Rührung können, wie wir es vorhin vom Interesse im allg. gesagt haben, mit dem Wohlgefallen am Schönen verbunden sein, dürfen aber das Geschmacksurteil selbst nicht beeinflussen [3]) (V 223 f.).

Vollkommenheit möglichst ferngehalten werden; die formale ästhetische Vollk. verträgt sich dagegen mit der logischen.

1) Der Ausdruck des Vergnügens ist überhaupt in der Krit. d. Urt. der rein sinnlichen Lust angepaßt, wie der des Gefallens der ästhetischen. — Das ist übrigens auch in den anthropologischen Vorlesungen schon durchweg der Fall: „Das, was in der Empfindung vergnügt, ist in weit höherem Grade angenehm, als was bloß in der Beurteilung des Geschmacks gefällt“ (Mk. 281).

2) Vgl. auch Refl. zur Anthr. 334.

3) Vgl. damit genau übereinstimmend Menschenkunde 284.

Wohl scheinen die Reize, bes. wenn der Geschmack noch roh und ungeübt ist, die „Schönheit" zu erhöhen; aber dennoch trüben sie die Reinheit des Geschmacksurteils und sind nur, soweit sie die Form nicht stören, „mit Nachsicht" zuzulassen.

---

§ 113. Das andere ästhetische Gefühl, das des Erhabenen, ist schon bei Besprechung der Einbildungskraft zur Sprache gekommen, so daß wir uns hier kürzer fassen dürfen. — Ist beim Gefühl des Schönen die Form des Gegenstandes dasjenige, wodurch das uns wohlgefällige Spiel unserer Vorstellungskräfte wachgerufen wird, so ist das Gefühl des Erhabenen charakterisiert durch die Unangemessenheit der Form des Objekts zu unserer Urteilskraft. Daher kann auch nicht ein Gegenstand der Natur an und für sich erhaben sein, sondern nur geeignet zur „Darstellung" der Erhabenheit in uns selber: er veranlaßt uns, das Gebiet der Sinne zu verlassen und unsere Vorstellungskraft der Idee des Unendlichen zu nähern (V 244 ff.).

Je nachdem diese Bewegung des Gemüts [1]) durch die Einbildungskraft auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen wird, entsteht die Vorstellung des Mathematisch- oder Dynamisch-Erhabenen. — Gleichwie also beim Gefühl des Schönen die Einb. in ihrem freien Spiele zum Verstande in Beziehung tritt, so setzt sie sich beim Gefühle des Erhabenen in Verbindung mit den Ideen der Vernunft. Das in uns dadurch geweckte Gefühl setzt sich aus Unlust und Lust zusammen: „Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung (s. § 71) zu der Schätzung durch die Vernunft und eine dabei zugleich erweckte Lust aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen . . . ." (V 257). Aus dieser Mischung ergibt sich nun das Gefühl

1) Denn mit einer Bewegung oder gar Erschütterung haben wir es hier zu tun, während wir uns beim Gefühl des Schönen im Zustande „ruhiger Contemplation" befinden (V 247 u. 209).

der Achtung[1]) vor dem Unendlichen, dessen Idee in uns erweckt wird; und da diese in uns das Gefühl unserer eigenen Bestimmung wachruft, die sich weit über das Sinnliche erhebt und ihren Ausdruck im moralischen Gesetze findet, so hat das Gefühl des Erhabenen eine noch engere Verbindung zu diesem moralischen Gefühl oder zur Idee des Guten als das Gefühl des Schönen, das mit der Vorstellung des Sittlich-Guten nur symbolisch verknüpft ist (s. darüber Krit. d. Urt. § 58).

§ 114. Es ist aber festzuhalten, daß es dem Verfasser der Krt. d. Urt. bei alledem nur auf die Auffindung und Bestimmung der apriorischen Faktoren, nicht auf eine psychologische Beschreibung und Zerlegung der ästhetischen Gefühle ankommt. Und doch ist dabei (was wir ja schon im Anfang andeuteten) auch für die Psychologie ein nicht unbeträchtlicher Gewinn herausgekommen. — Auf das Psychologische in dessen Interesse näher einzugehen, hat Kant in der Krit. d. Urt. im allg. abgelehnt, weil ihm das für die Auffindung der transszendentalen Prinzipien unwichtig erschien; was er sich aber unter der psychologischen „Exposition" der ästhetischen Urteile denkt, gibt er kurz in der „Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile" (V 266 ff.) zu verstehen (er führt hier einige Stellen aus Burke[2]) an, die die Gefühle des Schönen und Erhabenen allerdings nicht in ihrer ästhetischen Eigenart, sondern als Affekte kennzeichnen). Die darauf folgende Äußerung: „Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüts überaus schön und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie" (V 277) und die Bemerkung, daß „alle Vorstellungen in uns, sie mögen objektiv bloß sinnlich, oder ganz intellektuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können (weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens

1) Schon in den „Beobachtungen . . ." ist vom Gefühl der Achtung beim Erhabenen mehrmals die Rede (s. § 99).

2) Über Burke, Sublime and Beautiful, s. Schlapp 415 f.

affizieren, und keine derselben, so fern als sie Modifikation des Subjekts ist, indifferent sein kann)" (ebd.), beweisen uns, daß Kant die Analytik der ästhetischen Gefühle, wie wir sie oben kurz dargestellt haben, nicht zur Psychologie rechnen wollte. Für ihn war (das erfahren wir hier) mit der psychologischen „Exposition" der Gefühle gleichbedeutend die Zergliederung nach ihrer Beziehung zum („subjektiv") rein sinnlichen Vergnügen oder Schmerz, und eine derartige Betrachtungsweise verweist er in die „empirische Anthropologie".

Die Menschenkenntnis und die Pragmatische Anthropologie.

Wir kehren zur Anthropologie zurück. —

§ 115. Die Menschenkenntnis steht bezügl. der Lehre vom Geschmack auf demselben Standpunkt wie die ungefähr gleichzeitige Krit. d. Urt. Auch dort ist der Geschmack „das Vermögen der Beurteilung der Übereinstimmung des Verstandes mit der Einbildungskraft in ihrer Freiheit" (32), und an anderer Stelle ist er „das Vermögen, durch den Sinn ein Wohlgefallen ohne Interesse zu finden" (39). Besonders auf das letzte wird Gewicht gelegt: „Was in der bloßen Beurteilung ohne zu interessieren gefällt, nennen wir schön... (39) . . . Beim Geschmack gibt es kein Interesse am Gegenstande; denn das, was schön ist, kann uns ganz gleichgültig sein" (40). Daß die anthropol. Vorlesungen an dem Fortschritt der Krit. d. Urt. teilgenommen haben, zeigt sich am deutlichsten in der Betonung der Apriorität: „Jedes Geschmacksurteil hat einen Grund a priori und kann nicht aus Erfahrung abgeleitet werden. Durch Sehen vieler schönen Gegenstände bringen wir Andern die Regeln des Geschmacks nicht bei." Der Grund der Apriorität soll auf der „Anlage zur Moralität" beruhen, so daß der wahre und echte Geschmack mit dem moralischen Gefühl eine unzertrennliche Verbindung eingeht [1]) (39). — Die Begriffe Vergnügen und Schmerz sind von einer derartigen Analyse des Geschmacks ausgeschlossen: „Das Vergnügen ist die Lust an der Existenz eines Gegenstandes . . . . Der Schmerz ist die Unlust an der Existenz eines Gegenstandes" (35 f.).

§ 116. Auf solchen Voraussetzungen ist nun auch der Abschnitt von dem Gefühl der Lust und Unlust in der

1) Vgl. Krit. d. Urt. § 59 (Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit): „Das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht . . . . gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes andern Beistimmung . . . . ." (V 353).

Pragmatischen Anthropologie aufgebaut. — Wie in der Menschenkunde behandelt der erste Teil die **sinnliche** Lust oder das Gefühl des Angenehmen, d. h. also Vergnügen bezw. Schmerz („Vergnügen ist eine Lust durch den Sinn, und was diesen belustigt, heißt angenehm. Schmerz ist die Unlust durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, ist unangenehm" (230). Angenehm ist das, was mich antreibt, meinen augenblicklichen Zustand zu erhalten, unangenehm das, was mich antreibt, ihn zu verlassen. Wenn nun das Verlassen dieses Zustandes genügt, um in mir das Gefühl des Vergnügens zu erwecken, so ist letzteres nichts anderes als die Aufhebung eines Schmerzes und darum eigentlich nichts Positives; es setzt immer, um als solches empfunden zu werden, einen voraufgegangenen Schmerz voraus [1]) (231). — Das Leben bedarf nun gewissermaßen des Schmerzes als des Stachels der Tätigkeit (des Anreizes, den jetzigen Zustand zu verlassen und in einen anderen überzugehen); daraus erklärt sich übrigens auch die Beschwerlichkeit der Langeweile [2]) „für alle, welche auf ihr Leben und auf die Zeit aufmerksam sind" („cultivierte Menschen"). Absolute Zufriedenheit ist darum unerreichbar: das Freisein von allen Wünschen und Begierden nach Künftigem würde Abstumpfung der Empfindungen und völliger Stillstand der Tätigkeit bedeuten [3]). — Es folgen die ja aus der Mk. bekannten Unterscheidungen zwischen Gleichmütigkeit und Gleichgültigkeit, zwischen Laune (Humor) und Launenhaftigkeit, zwischen Empfindsamkeit und Empfindlichkeit [4]) (235 f.). Es gibt Vergnügen, die uns in den Stand setzen, uns noch mehr derart zu verschaffen (236), und solche, die abnutzend wirken und uns des ferneren Genusses weniger fähig machen [5]) (236 f.). Darum empfiehlt es sich, uns Vergnügen zu versagen, um es uns immer im Prospekt zu halten (s. § 105). — Den Schluß bildet die Beurteilung des Vergnügens und Schmerzes, ob sie gefallen oder miß-

1) Vgl. Menschenkunde 249 f.
2) Vgl. Mk. 253.
3) Vgl. Mk. 252 f. u. 262 f.
4) Vgl. Mk. 263 ff.
5) Vgl. Mk. 269 ff.

fallen. Danach reden wir von bitterer Freude und von süßem Schmerz; aber auch das Vergnügen kann wieder gefallen und der Schmerz mißfallen [1]). Auf psychologischen Gründen (teilweise des Kontrastes) beruht es auch, daß das Vergnügen durch den Vergleich mit dem Schmerz anderer erhöht, der Schmerz aber dadurch vermindert wird; ebenso daß der eigene Schmerz erträglicher wird, wenn man sich vorstellt, daß er leicht noch hätte größer werden können [2]) (238 f.). — Bis in Einzelheiten lassen sich hier Menschenkunde und Pragmatische Anthropologie vergleichen; als Ganzes erscheint aber das Kap. „Von der sinnlichen Lust" in der Pr. Anthr. nur als ein Auszug aus dem betr. Abschnitt der Vorlesungen.

§ 117. In der folgenden Besprechung der **sinnlich - intellektuellen** Lust nimmt einen verhältnismäßig breiten Raum ein die Unterscheidung des Geschmacks in seiner eigentlichen Bedeutung und des sinnlichen Beurteilungsvermögens (239 f.). Letzteres, das Vermögen, „nach einer gewissen Regel zu wählen" (240), kann empirisch und apriorisch begründet sein. Ist seine Regel empirisch, so kann sie nur durch Gewöhnung allmählich entstanden sein, nicht auf Notwendigkeit beruhen [3]) (empirischer Sinnengeschmack); ist sie aber apriorisch, so ist sie für jedermann gültig und verbindlich; die Vernunft ist dabei „ingeheim mit im Spiel, ob man zwar das Urteil . . . . nicht aus Vernunftprinzipien ableiten . . . . kann" (vernünftelnder Geschmack) (240). Dieser Geschmack setzt einen gesellschaftlichen Zustand und eine Mitteilungsfähigkeit voraus [4]). Aber nur die Form eines Gegenstandes kann die ästhetische Urteilskraft wohlgefällig erregen; denn nur mit Bezug auf die Form ist eine „allgemeine Regel für das Gefühl der Lust" möglich (240 f.).

---

1) Vgl. Mk. 273 ff. 2) Vgl. Mk. 278 f.

3) Vgl. § 110 Anm., wo auf Krit. d. Urt. 213 hingewiesen ist.

4) Vgl. den Satz: „In völliger Einsamkeit wird niemand sich und sein Haus schmücken oder ausputzen . . ." (240) mit Krit. d. Urt. § 41: „Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen . . ." (V 297).

Geschmack in diesem Sinn ist also „das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen“ (241). — Das Gesetzliche ist hier ein Zeichen der Mitwirkung des Verstandes; die Tätigkeit der freien (produktiven) Einbildungskraft hinzugedacht, ergibt sich also, daß die ästhetische Beurteilung „ein Urteil über die Einstimmung oder den Widerstreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmäßigkeit des Verstandes“ ist (241).

Von den ästhetischen Gefühlen unterliegt nur das Schöne der Beurteilung des Geschmacks, nicht das Erhabene. Aber auch die Vorstellung des Erhabenen soll an sich schön sein, damit sie dem Geschmack nicht zuwider sei und abstoßend wirke, während die Schönheit „den Begriff der Einladung zur innigsten Vereinigung mit dem Gegenstande, d. i. zum unmittelbaren Genuß, bei sich führt“ [1]) (241). — Das Erhabene, die „ehrfurchterregende Großheit“, ist also einladend und furchterweckend zugleich; es erregt in uns das Bestreben, seiner Erscheinung mit Anspannung unserer Kräfte gerecht zu werden, und zugleich Besorgnis, das nicht zu erreichen.

Auch die Refl. bringen in späterer Zeit hierzu einige Bemerkungen: Beim Erhabenen empfinden wir Schauer, wie bei der „Entdeckung eines Abgrundes in unserer eigenen über die Sinnengrenzen sich erstreckenden Natur“, Furcht und Neugierde zugleich (438). Die Einbildungskraft schwärmt und das Gemüt gerät in Furcht „der Überspannung und des Wahnsinns“ (ebd.).

Ist das Erhabene in der Beschreibung mit Schönheit verbunden, so zwingt es zur Bewunderung, im anderen Falle schreckt es ab (243). — Die noch folgenden Paragraphen erinnern wieder deutlich an die anthropol. Vorlesungen: Der Geschmack befördert die Moralität, weil die Wahl oder Beurteilung nach dem als allgemein vorgestellten, subjektiv notwendigen Prinzip die Vorstellung der Pflicht in sich schließt [2]). Die „Anthropologischen Bemer-

1) Vgl. § 99 (über die „Beobachtungen . . . .“).

2) Diese Begründung der moralisierenden Wirkung des Geschmacks ist natürlich von den in der Krit. d. Urt. ausgesprochenen Grundsätzen abhängig; vgl. dagegen Mk. 283.

kungen über den Geschmack", betreffend Mode (§ 71 A) und Kunst (§ 71 B), sowie die Ausführungen über die Üppigkeit (luxus) sind ebenfalls in den Vorlesungen vorgebildet (allerdings finden sich gegenüber der Menschenkunde manche Abweichungen, mit denen wir uns aber hier nicht länger beschäftigen wollen [1]).

---

§ 118. Diese Übersicht hat uns gezeigt, daß wir bei einer psychologischen Beurteilung scharf zu scheiden haben zwischen dem rein sinnlichen Gefühl des Angenehmen, das sich äußert in „Vergnügen" und „Schmerz", und dem sinnlich-intellektuellen oder ästhetischen Gefühl, dessen Äußerungen „Gefallen" und „Mißfallen" sind. — Was erstere anlangt, so muß es auffallen, daß die Vorl. über Metaph. sie nur im Vergleich mit der Lust am Schönen und Guten behandeln: ein Gesichtspunkt, der schon im wesentlichen auf die Betrachtungsweise der Krit. d. Urt. hinauskommt, wenn natürlich auch die Begründung der Privatgültigkeit und Allgemeinheit von deren Standpunkte noch weit entfernt ist. Daß die Krit. d. Urt. der rein sinnlichen Lust nur soviel Beachtung schenkt, als ihre Behandlung Gelegenheit gibt, die Eigenart des ästhetischen Gefühls bezügl. seiner apriorischen Natur zu verdeutlichen, ist nicht verwunderlich (s. § 114). Eine Parallele zu den Ausführungen, wie sie in den Reflexionen zur Anthr. angedeutet, in der Menschenkunde und in der Pragm. Anthr. dann in rein empirischem Interesse vorgetragen sind, gibt es also in der übrigen Kantischen Psychologie nicht; diese Tatsache ist für die psychologische Bewertung der Anthropologie sehr bedeutsam.

§ 119. Was nun die ästhetische Lust angeht, so ist hier natürlich der Standpunkt der Krit. d. Urt. von noch

1) Es sei nur darauf hingewiesen, daß die „redenden Künste", Beredsamkeit und Dichtkunst (Pr. Anthr. § 71 B) in der Mk. beim Erkenntnisvermögen behandelt werden (147 ff.: Von dem Dichtungsvermögen, s. auch § 76); auch in dieser Beziehung zeigt die Pragm. Anthr. den Einfluß der Krit. d. Urt.

größerer Bedeutung geworden. Schon in den Vorl. über Metaph. (Pölitz) tritt das Bestreben hervor, dem Gefühl des Schönen kraft seiner Allgemeingültigkeit eine beherrschende Stellung zu geben (vom Gefühl des Erhabenen ist hier wie auch in der Menschenkunde noch nicht die Rede); und sowohl die letztere als die Pragm. Anthr. verwenden auf die Begründung der Allgemeingültigkeit des Geschmacks einen großen Teil ihrer Ausführungen (auch die Reflexionen) [1]). Daß hierdurch die eigtl. psychologische Natur des Geschmacks weniger getroffen wird, dessen ist sich Kant selbst bewußt (s. V 277, vgl. § 114). — Nun untersucht aber die Mk. überhaupt die ästhetischen Gefühle nicht oder nur in ganz geringfügigem Maße auf ihre „psychologische" Eigenart, d. h. daraufhin, wie sie sich zur sinnlichen Lust und Unlust verhalten (um mit der Krit. d. Urt. zu reden); (allerdings beweisen die Reflexionen, daß eine psychologische „Exposition" des Geschmacks für die anthropol. Vorlesungen wenigstens geplant war, da hier die Ansätze dazu deutlich vorhanden sind). Auch die Pragm. Anthr., von der man nun die psychologische „Zergliederung" erwarten sollte (s. § 114), hat uns darin bezügl. des Schönen sehr wenig gefördert; beim Gefühl des Erhabenen, dessen Behandlung auch in der Krit. d. Urt. einer derartigen Betrachtungsweise mehr entgegenkam, ist eine psychologische Analyse schon mit größerem Erfolg versucht. Dazu kommen dann noch die Bemerkungen in den „Beobachtungen . . . . ." — Man kann wohl sagen, daß der psychologischen „Exposition" der ästhetischen Gefühle in der Anthropologie die Ausschaltung der Affekte aus der Behandlung der Lust und Unlust geschadet hat; daß man ohne die Affekte heranzuziehen, hier nicht auskommt, zeigen ja alle Versuche zu einer wirklich psychologischen Beschreibung in den Refl. u. in der Pragm. Anthr.

---

1) Natürlich folgt die Pr. Anthr. hierin der Krit. d. Urt., deren Ergebnisse sie, soweit es in ihrem Rahmen tunlich, verwertet (daß die Krit. d. Urt. im übrigen das Kantische Heft über Anthropologie inhaltlich wenig beeinflußt habe, vermutet Schlapp a. a. O. 351).

IV. Das Begehrungsvermögen.

§ 120. Von den drei Seelenvermögen wird das dritte in unserer Darstellung den wenigsten Raum einnehmen. In der Anthropologie ist die Behandlung des Begehrungsvermögens schließlich zu einer Untersuchung und Vergleichung der Affekte und Leidenschaften zusammengeschrumpft, denen noch die Erklärungen verschiedener Äußerungen des Begehrungsvermögens, wie Wunsch, Sehnsucht, Hang usw., vorausgeschickt sind.

1. Gefühl und Begierde[1]).

§ 121. In den Vorl. über Metaph. hatte Kant (s. § 27 Anm.) das Begehrungsvermögen mit dem Gefühl der Lust in innigsten Zusammenhang gebracht. Deutlicher drückt er sich dort zu Anfang des Abschn. über das Begehrungsvermögen aus: „Inwiefern . . . . das Vermögen der Lust und Unlust ein Vermögen ist von gewissen Tätigkeiten und Handlungen, insofern ist es eine Begierde. Die Begierde ist also eine Lust, sofern sie der Grund der Tätigkeit ist, gewisse Vorstellungen von dem Gegenstande zu bestimmen“ (180). Und entsprechend: „Das Mißfallen an einem Gegenstande, sofern es die Ursache von der Vorstellung sein kann, ist das Verabscheuen“ (ebd.). — Später ist Kant dann zu einer auch begrifflich deutlichen Trennung beider Vermögen gelangt.

Auch hierfür sind uns wieder die Refl. zur Anthr. die ersten Zeugen. Die Begierde wird viel unabhängiger von der Lust: diese determiniert die Begierde nicht mehr allein, weil der Wille frei ist; es tritt ein „principium der Zueignung“ hinzu (312 f.).

So ist schließlich das Begehrungsvermögen bestimmt als ein Vermögen, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“, während Lust „die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens“ ist (Krit. d. prakt. Vern. V 9 Anm.). Durch diese Trennung wird das oberste Prinzip des Begehrungsvermögens von den Bestimmungsgründen der Lust und Unlust unabhängig gemacht und so

1) Vgl. Volkmann a. a. O. II 305 f.

eine „Kritik der praktischen Vernunft“ ermöglicht, in der die höchsten Ziele des Willens ohne Rücksicht auf die Beschränktheit der niederen Neigungen bestimmt werden. Darin liegt der Vorzug des „oberen“ Begehrungsvermögens, daß es sich nur nach den formalen Prinzipien der Vernunft richtet; nur das „untere“ Begehrungsvermögen setzt gewöhnlich ein Gefühl der Lust als materialen Bestimmungsgrund voraus (ist aber natürlich nicht mit ihm identisch, s. o. [1]).

2. Oberes und unteres Begehrungsvermögen.

§ 122. Diese Unterscheidung eines oberen, von bloß formalen Gesetzen beherrschten, und eines unteren, empirischen Bestimmungsgründen zugänglichen Teils (s. noch Krit. d. pr. Vern. V 22 ff.), schließt nun auch eine Wertabstufung in sich. Da der Wille des Menschen vermöge seiner Freiheit sich nur nach dem obersten Prinzip der Pflicht richten soll, so trifft alle empirischen oder psychologischen Bestimmungsgründe eine gewisse Geringschätzung; denn im Sinne des Sittengesetzes können sie ja nur als Hindernisse, die der freie Wille zu überwinden hat, um zu einer sittlich wertvollen Handlung zu gelangen, angesehen werden. — Im Sinne dieser Grundsätze stellt sich der W i l l e dar als „Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben, in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird“. Ist das Begehrungsvermögen mit dem Bewußtsein der Möglichkeit, ein bestimmtes Objekt hervorzubringen, verbunden, so heißt es W i l l k ü r ; ist es damit nicht verbunden, so ist es ein Wunsch. — Wird die Willkür von reinen Vernunftgründen bestimmt, so ist sie frei; die tierische Willkür ist dagegen nur durch Neigungen bestimmbar (s. Einl. in die Metaph. d. Sitten VI 213).

---

1) Genauer ist davon noch in der Einl. in die Metaph. der Sitten die Rede: „Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt“ (VI 211).

Die Refl. zur Anthr. definieren den Willen mehr psychologisch als das Vermögen der Zwecke oder . . . . der Willkür, „die auf die Summe aller Triebfedern gerichtet ist“ (458). Die Willkür selbst ist gleichbedeutend mit dem praktisch tätigen Begehrungsvermögen (460); sie ist beim Menschen unabhängig von den sinnlichen Bestimmungsgründen oder stimuli.

In den Vorl. über Metaph. richtet sich das psychologische Interesse nun weiter auf das arbitrium liberum, das von den Motiven [1]) oder Bewegungsgründen des Verstandes „determiniert“ wird (182). Diese freie Willkür, die nach Motiven des Verstandes handelt, ist gleichbedeutend mit der moralischen Freiheit. Daneben gibt es aber noch ein arbitrium sensitivum, das, wie der Name schon sagt, den Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen ist. Es wird „affiziert“, aber (wenigstens beim Menschen) nicht „nezessitiert“ [2]) von den stimuli, den sinnlichen Bewegursachen, die „den dunklen Vorstellungen conform sind“ und auch Instinkte der Appetition und Aversion heißen (183). Den Impulsen dieser stimuli gegenüber haben nun die intellektuellen Motive die Aufgabe, ihre Vorherrschaft zur Geltung zu bringen, also den Menschen entgegen den sinnlichen Neigungen zu einer seinen Verstandesgründen entsprechenden Handlung zu bewegen. So beruht die praktische Freiheit auf der Unabhängigkeit von der Nötigung der stimuli (185).

Auch die Refl. zur Anthr. definieren die Freiheit mit Vorliebe in dieser Weise (als „independentia a necessitatione per stimulos“, 467 u. a.), aber auch positiv als „das Vermögen, sich durchs arbitrium intellectuale allein zu bestimmen“, oder sie sehen sie „in der Beschaffenheit der Willkür, durch moralische Gründe bestimmt zu werden“ (470).

[Wie sich die Begriffsbestimmungen von Begierde usw. in Mk. und Pr. Anthr. entwickeln, ist, um von den dortigen Ausführungen über das Begehrungsvermögen im Zusammenhang ein Bild zu geben, im folgenden Abschn. dargestellt.]

---

1) Über die in den Vorl. über Metaph. hier und im folg. angewendete Terminologie kann B. §§ 677 ff. u. 689 ff. zum Vergleich dienen.

2) Eine Nötigung würde der Freiheit widersprechen.

3. Affekte und Leidenschaften.

§ 123. Die Vorl. über Metaph. unterscheiden nun bei den sinnlichen Antrieben, „was den . . . Grad angeht", Affekte und Leidenschaften.

Bei Baumgarten werden diese beiden Arten von Gemütsbewegungen noch nicht getrennt: „Appetitiones aversationesque (fortiores) ex confusa cognitione sunt affectus (passiones, affectiones, perturbationes animi)" (§ 678).

Allerdings gehen, wie es weiter heißt, die Affekte aufs Gefühl, die Leidenschaften auf die Begierden. „Durch die Affekte werden wir affiziert, durch die Leidenschaften aber werden wir fortgerissen. Es kommt hier alles auf den Grad der Freiheit an. Der Grad des stimuli, der ein Hindernis der Freiheit ist, ist Affekt. Inwiefern die stimuli nicht allein die Freiheit hindern, sondern auch überwiegen, insofern heißen sie Leidenschaften" (183 f.).

So werden also hier (wieder ein Zeichen für den Einfluß der Tradition!) zwei verschiedenen „Seelenvermögen" angehörige Arten von Gemütsbewegungen unter einer neuen Begründung, nämlich unter dem Gesichtspunkt, inwiefern sie der Ausübung der Freiheit nachteilig sind, vereinigt.

§ 124. Die Krit. der Urteilskraft. — Auch sie äußert sich über Affekte und Leidenschaften. Allerdings finden wir auch hier keine eingehendere „psychologische Exposition", sondern mehr eine Beurteilung der Affekte und Leidenschaften vom Standpunkt der Erhabenheit aus (s. Allg. Anm. zur Expos. der ästhet. reflekt. Urt., V 271 ff.). Zugleich hören wir aber Näheres über ihren spezifischen Unterschied. — Während die Affekte stürmisch und unvorsätzlich sind, haben die Leidenschaften den Charakter des Anhaltenden und Überlegten an sich. Trotzdem nun der Affekt, blind in der Wahl seines Zweckes oder in der Ausführung desselben, im allgemeinen nachteilig wirkt, weil er das Gemüt unvermögend macht, „freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen" (V 272), so ist doch besonders der Enthusiasmus, „die Idee des Guten mit Affekt" (271 f.), im

ästhetischen Sinne erhaben, weil er dem Gemüt einen Schwung gibt, der es über die sinnlichen Antriebe emporhebt. Aber noch erhabener ist die Affektlosigkeit eines Gemüts, das frei und unbeirrt den unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft nachgeht. Eine solche Gemütsart verdient edel genannt zu werden und erregt Bewunderung, d. i. eine Verwunderung, „die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört“ [1]). Es werden ferner noch Affekte der „wackeren“ und der „schmelzenden“ Art unterschieden; erstere, die „das Bewußtsein unserer Kräfte jeden Widerstand zu überwinden rege machen“ (272), sind ästhetisch-erhaben. Während diese also noch gewissermaßen Gnade finden, werden zärtliche Rührungen, „wenn sie bis zum Affekt steigen“, durchaus mißbilligt. Sie beweisen eine zwar weiche, aber schwache Seele, machen uns unempfindlich gegen die festen und strengen Grundsätze der Pflicht und unfähig, ihnen zu folgen.

Die Leidenschaften aber müssen schlechthin verworfen werden; denn sie beeinträchtigen noch viel mehr als die Affekte die Freiheit des Handelns, ja machen sie geradezu unmöglich (sie sind „Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen“. — Im Affekt wird die Freiheit des Gemüts gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben). Deswegen können sie auch „niemals und in keinem Verhältnis erhaben genannt werden“ (272 Anm.).

Daß sich bei dieser Beurteilung die Transszendentalphilosophie auf keine eingehendere Untersuchung des psychologischen Tatbestandes (besonders was die Affekte und Leidenschaften im einzelnen angeht) eingelassen hat, wird nicht wunder nehmen. Die psychologische „Zergliederung“ dürfen wir hier nur von der „empirischen Anthropologie“ erwarten, in der ja auch die (nur unter Heranziehung der Affekte durchzuführende) Psychologie der ästhetischen Gefühle Platz finden sollte (s. § 114).

---

1) Daß der Affekt der Bewunderung beim Gefühl des Erhabenen überhaupt eine Rolle spielt, wissen wir aus der Pragm. Anthr. (243, § 68); s. § 117.

Die Anthropologie. § 125. Die Menschenkunde schickt der Besprechung der Affekte und Leidenschaften eine Erläuterung der hauptsächlichsten Begriffe von Willenstätigkeiten voraus. — Wenn es den Vorl. über Metaph. (Pölitz) hauptsächlich auf die Hervorbringung von Vorstellungen als Grund der Willenstätigkeit ankam, bestimmt die Mk. die Verwirklichung des Gegenstandes als Zweck und Ziel einer Begierde. Ist der Gegenstand nicht in unserer Gewalt, so ist die Tätigkeit der Begierde vergeblich; derartige Begierden sind müßig, es sind „leere Sehnsuchten", die der Tätigkeit und Wirksamkeit der Seelenkräfte sehr schaden und den Menschen für die Welt unbrauchbar machen. Ebenso sind Begierden vom Übel, die keinen bestimmten Gegenstand haben; diese Zustände der Langeweile und des Überdrusses treffen die Menschen dann, „wenn sie unfähig sind, müßig zu sein, aber auch nicht fähig, zu arbeiten" (298). Es werden dann unterschieden Hang, Instinkt und Neigung. Der Hang ist die innere Möglichkeit oder die Naturanlage zu einer Neigung; er macht sich schon bemerkbar, ohne daß der Gegenstand gekannt ist. Aus der Bekanntschaft mit dem Gegenstande entspringt dann die Neigung, eine „dauernde Begierde" oder ein dauernder Grund zu begehren [1]). Zwischen Hang und Neigung steht dann der Instinkt; Instinkte sind Naturtriebe, „deren Ursprung uns unbekannt ist", wie z. B. der Geschlechtstrieb, die Elternliebe usw. (300 f.).

Vgl. auch Koll.-Entw. aus den 80er Jahren: Instinkte wandeln uns plötzlich an „ohne sichtbare Ursache" (a. a. O. 840). — Hierzu ist noch einiges zum Vergleich anzuführen. Die Vorl. über Metaph. sagen: Ist die Tätigkeit der Willensbestimmung gleichsam „problematisch", ohne sie zu schätzen, ob sie den beabsichtigten Erfolg wirklich herbeiführe, so liegt ihr nur eine untätige Begierde oder ein Wunsch zugrunde (180). Begehren wir aber, ohne tätig zu sein und zu handeln, so haben wir eine Sehnsucht (181). — Eine Erklärung der Neigung finden wir in der schon zitierten Einleitung in die Meta-

1) In den Refl. zur Anthr. heißt die sinnliche Begierde, die vor der klaren Erkenntnis des Gegenstandes vorhergeht, Trieb, und die solche begleitet, Neigung. Der Hang aber ist „die größere hypothetische Möglichkeit einer Neigung" (448). — Nach den Koll.-Entw. aus den 70er Jahren ist Hang „Vorbestimmung . . . . zur Neigung" (735).

physik der Sitten: Hier ist sie die zur Gewohnheit gewordene („habituelle") Begierde. Dagegen ist der Anreiz zur Bestimmung des Begehrungsvermögens, das Gelüsten (concupiscentia) von der Begierde selbst verschieden (VI 213).

§ 126. Es folgt das Kapitel von den Affekten und Leidenschaften, auf das schon in der Mk. die ganze Behandlung des Begehrungsvermögens hinauszulaufen scheint.

Affekte und Leidenschaften sind Bewegungen des Gemüts, in denen der Mensch das Gemüt nicht in seiner Gewalt hat. „Affekt ist ein Gefühl, das uns außer Fassung setzt, Leidenschaft hingegen eine Begierde, die sich unserer bemeistert" (302).

Dem Sinne nach stimmen damit die Reflexionen überein: „Affekte sind Rührungen, die dem Besitz seiner Selbst widerstreiten; man wird dadurch außer sich gesetzt. — Leidenschaften sind Begierden, die der Herrschaft seiner Selbst widerstreiten; man wird dadurch seiner selbst nicht mächtig" (459).

Damit ist der Unterschied gegen Baumgarten, der Affekte und Leidenschaften bloß dem Grade nach unterscheidet (s. § 123: „fortiores"), gekennzeichnet und begründet [1]): Zwischen Gefühl und Affekt und ebenso zwischen Begierde und Leidenschaft besteht eine wesentliche Verschiedenheit. Affekt ist „der Grad der Empfindungen, der uns unvermögend macht, die gegenwärtige Empfindung mit der Summe aller unserer Empfindungen zu vergleichen" (303). Eigentümlich ist es, daß die Wirkung eines Affekts in ihrer Stärke jede durch Willkür herbeigeführte Bewegung und Erschütterung unseres Gemüts übertrifft (336). Wen der Affekt befallen hat oder die Leidenschaft fortreißt, der läßt alles übrige außer acht, vor allem die Stimme der Vernunft. — Wohl zu unterscheiden ist der Affekt von der Lebhaftigkeit (die aber in Verbindung mit der Einbildungskraft bei einem Schauspieler z. B. imstande ist, einen Affekt vorzutäuschen, 304 f.). Der wirkliche Affekt ist eben eine Gemütsbewegung, bei der der Mensch außer

1) Vgl. § 123 über die Vorlesungen über Metaphysik (Pölitz), wo sich Kant von der Baumgarten'schen Anschauung noch nicht völlig freigemacht hat.

Fassung gerät und in der einen Empfindung so befangen ist, daß sie ihm sein ganzes Wohlbefinden auszumachen scheint. Daher ist der Affekt blind [1]), weil man dabei die Vernunft verliert und wir uns nachher selber seinetwegen tadeln müssen (307). Er ist aber auch unklug, weil er uns unfähig macht, „ein Übel im Zusammenhange mit unserem ganzen Zustande zu betrachten" (308) und uns gegen unser eigenes Interesse handeln läßt.

Ähnlich, aber noch deutlicher äußern sich die Refl.: Der Affekt ist eine „auf sich selbst reflektierte Gemütsbewegung, da es gegen sich selbst wütet und sich zerrüttet und sich in Ansehung des Objekts . . . . unfähig macht". Das Gemüt verliert die Herrschaft über sich, so daß man tut, was man nicht will, und das nicht tut, was man will (475).

Die Natur hat zwar die Anlagen zu Affekten in uns gelegt, aber nur damit die Vernunft die Oberherrschaft darüber habe. Sie sind uns wohl starke Triebfedern zur Bewegung, aber sie dürfen nicht zur Herrschaft zugelassen werden (309). Die Gelassenheit, die die Heftigkeit eines Affekts nicht aufkommen läßt (Affektlosigkeit) [2]) oder wenigstens schwächt, ist eine Stärke der Seele, die stets Vernunft behält.

Der oben gegebenen Definition des Affekts entsprechend ist die Leidenschaft — die Mk. behandelt übrigens die Leidenschaften bei weitem nicht so ausführlich wie die Affekte — „eine Neigung, die uns außer Stand setzt, den Gegenstand mit der Summe der Gegenstände aller unserer Neigungen zu vergleichen" (also noch wesentlich verschieden etwa von einer starken Neigung; erst dann wird die Neigung zur Leidenschaft, „wenn sie uns gegen alle Andere blind macht" [3]) (311). Die Gewohnheit, einen

1) Vgl. Krit. d. Urt. (V) 272.

2) S. Krit. d. Urt. 272 (vgl. § 124).

3) In dieser Weise werden Affekte und Leidenschaften auch in den Vorl. über Metaph. im Anf. der 90er Jahre gekennzeichnet (Mskr. „K 2"): Affekt ist „eine Bewegungsursache unsers Gemüts, so daß man unfähig ist, das Verhältnis des einen Gegenstandes seiner Lust und Unlust mit der Summe seiner übrigen Gefühle zu haben"; Leidenschaft ist die „sinnliche Bestimmung des Begehrungsvermögens (d. i. Neigung), die auch unfähig macht, sie mit der Summe aller

Gegenstand immerfort im Auge zu behalten und seine ganze Aufmerksamkeit darauf zu vereinigen, läßt eine Neigung zur Leidenschaft werden. — Wo übrigens starke Affekte sind, da sind die Leidenschaften weniger vertreten, und umgekehrt (312).

§ 127. Die aus alledem hervortretende Grundanschauung ist folgende: Affekte und Leidenschaften sind samt und sonders als Schwächen und Hemmungen der Freiheit zu beurteilen und müssen als solche bekämpft, ja ausgerottet werden. Sie sind ein Rückfall des Menschen in den tierischen Zustand, aus dem ihn die Vernunft erhoben hat. Der Mensch hat darum die moralische Pflicht, sie möglichst zu unterdrücken (Mk. 314 f.). — Auf das in den genaueren Einteilungen der Affekte und Leidenschaften und in deren Einzelbeschreibungen noch reichlich enthaltene psychologische Material (vgl. auch Refl. 472 ff.) ausführlicher einzugehen, erübrigt sich deshalb, weil der Anthrop. hierin keine auch nur entfernt vergleichbare Darstellung aus der sonstigen Kantischen Psychologie gegenübersteht.

Zum Schluß dieses ganzen Abschn. ist dann über die Beziehungen der Affekte zum körperlichen Leben einiges gesagt: Der Körper wird durch die Affekte stark beeinflußt, sowohl im guten als im schlechten Sinne; umgekehrt kann auch durch den Zustand des Körpers das Seelenleben affiziert werden. Die Ärzte sollten es sich daher angelegen sein lassen, „entweder dem Gemüte durch den Körper, oder dem Körper durch das Gemüt zu Hülfe zu kommen“ [1]) (337).

übrigen Neigungen zu vergleichen“ (s. Heinze a. a. O. 643). — So konnte Kant diese endgültige Formulierung mehrfach verwenden (s. auch § 128 über die Pr. Anthr.).

1) Es entsprechen diese wenigen Bemerkungen einem bei Baumgarten der Psychol. empir. als letzte Sectio (XXII) angefügten und noch in den Vorl. über Metaph. (Pölitz) viel umfassender gehaltenen Abschnitt über das „Commercio der Seele mit dem Körper“ (188 ff.); darin sind auch Affekte und Leidenschaften kurz erwähnt. Der ganz allgemeine Grundsatz: „Wir können . . . . dem Körper durch das Gemüt, und dem Gemüt durch den Körper beikommen“, leitet in fast wört-

Die Menschenkenntnis bietet, was die allgemeine Charakterisierung der Affekte und Leidenschaften betrifft, im wesentlichen nichts, was wir nicht schon aus der Mk. wissen. Wir finden die eben erwähnten Anschauungen hier meist wieder ausgesprochen, natürlich in stark verkürzter Form. Erwähnenswert scheint uns die Bemerkung, daß die Leidenschaft besteht „in einer brütenden, an einen Gegenstand gehefteten Neigung, welche das Gemüt gleichsam fesselt, erstarrend macht, aber gar nicht bewegt", ferner das Gesetz, daß gehemmte Leidenschaften stärker werden (42).

§ 128. Die Pragmatische Anthropologie bringt zunächst in möglichster Kürze (gleichsam als Einleitung) wieder die Bestimmungen der Begierde, der Neigung, des Wunsches und der Sehnsucht. — Einen Fortschritt in psychologischer Beziehung bedeutet ohne Zweifel die Definition der Begierde als der „Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung desselben" [1]) (251). — Es werden darauf Affekte und Leidenschaften vom Standpunkte der Vernunft aus ganz kurz charakterisiert, womit zugleich die aus dem Bisherigen bekannte und im wesentlichen abfällige Beurteilung ausgedrückt ist, als wolle uns der Vf. schon jetzt vor einer zu günstigen, also falschen Schätzung bewahren. „Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist wohl immer Krankheit des Gemüts, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt" (251). — Bei der nun folgenden Gegenüberstellung der Affekte und Leidenschaften sinken letztere in der Schätzung noch bedeutend tiefer herab: Ein Affekt ist als ein Rausch anzusehen, der sich ausschläft, Leidenschaft aber als ein Wahnsinn, „der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt" (253). Der Affekt wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß, die Leidenschaft wie eine Schwindsucht oder Abzehrung [2]) (252). Doch ergibt

licher Übereinstimmung auch die betr. kurzen Ausführungen der Mk. ein (336), die dann aber sofort zu den Affekten übergehen.

1) Vgl. damit die Vorl. über Metaph. (§ 121). — S. auch Volkmann II 403.

2) Eine ähnlich unvorteilhafte Rolle spielen die Leidenschaften ja in der Krit. d. Urt., während in der Mk. eine derartig ungünstige Beurteilung gerade der Leidenschaften noch nicht so hervortritt.

sich dieser Wertunterschied von selbst aus der Anführung der Tatsachen und Beispiele (252 f.); an der Wirkung erkennt man die Ursache. Das hindert natürlich nicht, auch gegenüber den Affekten den Vorteil der stoischen Gelassenheit, des Phlegmas stark zu betonen — allerdings der Affektlosigkeit ohne Verminderung der Stärke der Triebfedern [1]).

Wenn die Natur uns die Anlage zu den Affekten eingepflanzt hat, so sollten sie, „als einstweiliges Surrogat der Vernunft", uns statt des an sich allein richtigen moralischen Antriebs zum Guten einen pathologischen geben [2]).

An die Krit. d. Urt. erinnert dann noch die vorteilhafte Hervorhebung des Enthusiasmus; hier bringt die Idee des Guten eine Belebung des Willens hervor, und die Vernunft ist „in Ansehung des Guten seelenbelebend", nicht als Wirkung, sondern als Ursache des Affekts [3]). — Daß der Affekt uns unfähig macht, ein bestimmtes Gefühl mit der Summe aller Gefühle in diesem Zustande zu vergleichen, ist uns, auch in dieser Ausdrucksweise, nichts Neues; es entspricht dem genau die Definition der Leidenschaft (265). — Auf die Beschreibung und Erklärung im einzelnen (§ 76 ff.) brauchen wir aus einem schon vorher angegebenen Grunde (s. § 127) nicht ausführlich einzugehen; einen Fortschritt an psychologischer Einsicht gegenüber der Mk. zeigen aber die Gruppierungen: Zorn und Scham sind vereint unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß sie „sich selbst in Ansehung ihres Zwecks schwächen" (260 f.).

Der Zusammenhang der Affekte mit körperlichen Zuständen (mit der Gesundheit usw.) ist mit anscheinend großem Interesse verfolgt [4]) (hier kommen besonders Lachen und Weinen in Betracht).

1) Auch in der Mk. ist das Phlegma nicht als Gefühllosigkeit, sondern im guten Sinne gemeint; dann ist es eine Stärke der Seele, „wo das Gemüt des Menschen immer eine so feste Stellung hat, daß solche kleine Vorfälle von Freude und Verdruß ihn nicht aus seiner Fassung bringen" (310). 2) Vgl. § 126 (Menschenkunde).

3) Vgl. Krit. d. Urt. 272 (s. § 124).

4) Wie eng er übrigens ist, beweisen körperliche Gefühle wie

Eine sehr bedeutende Erweiterung hat die Behandlung der Leidenschaften erfahren; die Einteilung in materielle und formelle Neigungen [1]) ist ersetzt durch die in angeborene und erworbene (267). Besonders ausführlich sind behandelt die Freiheitsneigung als Leidenschaft und die Neigungen „zum Vermögen, Einfluß überhaupt auf andere Menschen zu haben", d. i. Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht[2]) (271 ff.). — Was darauf noch folgt: Von dem höchsten physischen und dem höchsten physisch-moralischen Gut (276 ff.), ist gewissermaßen abschließend für die ganze „Anthropologische Didaktik".

---

§ 129. Zweifellos liegt ein Mangel darin, daß die Anthropologie sich von der (wenigstens der Idee und Anlage nach) viel umfassenderen Betrachtungsweise des Begehrungsvermögens, wie sie uns die Vorl. über Metaph. und auch noch die Reflexionen zur Anthropologie bieten, abgewandt und sich schließlich (von einigen allgemein gehaltenen Vorbemerkungen abgesehen) auf eine Beschreibung und Vergleichung der Affekte und Leidenschaften beschränkt hat. Und doch ist gerade das Hervortreten dieses Themas für die psychologische Bedeutung der Anthr. recht bezeichnend. Affekte und Leidenschaften wurden, wie wir sahen, schon in den Vorl. über Metaph. unter dem Gesichtspunkt, daß sie die Freiheit des Willens beeinträchtigen, behandelt. Je mehr die Wertschätzung der sittlichen Willensfreiheit, zumal ihrer Bedeutung für die Transszendentalphilosophie wegen, wuchs, desto ungünstiger mußte die Beurteilung der Affekte und

---

Gräuseln und Schauern, die mit Affekten „verwandt", aber doch nicht selbst Affekte sind, „weil sie nur . . . vorübergehend sind und von sich keine Spur hinterlassen" (263). — Hier muß also der Unterschied körperlicher Gefühle von Affekten noch besonders begründet werden.

1) S. Koll.-Entw. aus den 70er Jahren (736 ff., a. a. O.), die aus den 80er Jahren (854 ff.) u. Menschenkunde (334).

2) Die Menschenkunde bringt hier nur einige kurze Bemerkungen (335).

Leidenschaften werden. Wenn nun die Anthr., allerdings ohne von dieser Auffassung etwas zu nehmen, gerade ihnen eine so ausgiebige Beachtung geschenkt hat, so kann das nur mit Rücksicht auf das sich ihnen zuwendende empirische Interesse und auf ihre Bedeutung im praktischen Leben geschehen sein [1]). Damit ist denn auch die „Zergliederung der Phänomene“ [2]) in psychologischer Beziehung (soweit sie nach allem, was wir bisher über die Anthr. wissen, zu erwarten war) erfolgt; sie gehört also zur Kompetenz der Anthropologie.

B. Anthropologische Charakteristik [3]).

§ 130. Bei der „Anthropologischen Charakteristik“ steht uns eine so genaue inhaltliche Parallele, wie wir sie für die „Didaktik“ in den Vorl. über Metaph. besaßen und die uns für einen Vergleich sehr zustatten kam, nicht zur Verfügung; aber auch hier lassen sich engere Beziehungen feststellen, die für eine Würdigung in unserem Sinne von Interesse sind. — Die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ stellen bei ihrer Behandlung der Temperamente, Geschlechter und Nationen zwar den ästhetischen Gesichtspunkt in den Vordergrund; aber er wächst, wie man sieht, sehr leicht zu einer allgemeinen „Charakteristik“ aus [4]). Und so sind diese „Beobachtungen“ in der Tat als eine Vorstufe jener Erörterungen anzusehen, die in den Refl. zur Anthr. (a. a. O. 494 ff.) angedeutet, in der Menschenkunde schon auf

1) Die Affektenlehre bildet übrigens einen der wichtigsten Grundzüge in der Anthropologie des 16. u. 17. Jahrh. überhaupt (s. Dilthey a. a. O. 422 ff.) — was überdies zum Verständnis der eben hervorgehobenen „Gebietseinschränkung“ in der Behandlung des Begehrungsvermögens auf dieses Thema beiträgt.

2) Krit d. Urt. 277 (s. § 114).

3) Betr. der uns zur Verfügung stehenden Quellen außerhalb der Anthr. verweise ich auf § 21.

4) Wird ja dort (s. II 218 f.) auch gesagt, daß die Art und Weise, wie in den Temperamenten die ästhetischen Gefühle wirksam sind, bestimmend ist auch für deren moralischen Charakter (s. auch Vorländer, Anthrop. in pragm. Hins., Einl. VIII).

allgemeine Gesichtspunkte ausgedehnt, aber von noch verhältnismäßig geringem Umfange, gewissermaßen als Anhang („Von der Charakteristik des Menschen", 337 ff.) erscheinen; in der Anthr. vom J. 1798 sind sie dann erweitert zu einer der Didaktik nebengeordneten Anthropologischen Charakteristik, die „von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen" (283), handelt.

Ihr Inhalt lehrt, daß von Beziehungen etwa zur Transszendentalphilosophie oder Kritik hier nicht viel zu suchen ist; dazu gehen die Interessen gar zu weit auseinander. — Doch ist gleich anfangs zu einer Anknüpfung Gelegenheit gegeben: Wenn nämlich in der Krit. d. r. Vern. (III 366 ff.) von einem empirischen Charakter gesprochen wird, wodurch bei jedem Subjekte der Sinnenwelt alle Handlungen als notwendige Wirkungen anderer empirisch faßbarer Erscheinungen erklärt werden können, und von einem intelligibeln, dem zufolge das Subjekt Ursache aller seiner Handlungen als Erscheinungen, selbst aber den Bedingungen der Sinnlichkeit nicht unterworfen ist, so entspricht das der Unterscheidung eines physischen Charakters, dem Kennzeichen des Menschen „als eines sinnlichen oder Naturwesens", und eines moralischen, dem „eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens" (Pr. Anthr. 285). Danach trennen sich nun Naturell (Talent) auf der einen und „Charakter schlechthin als Denkungsart" auf der anderen Seite. Hinsichtlich der ersteren verhält sich das Subjekt passiv — die Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen läßt; beim letzteren kommt es darauf an, was der Mensch als freiheitbegabtes Wesen, das nach Grundsätzen zu handeln vermag, „aus sich selbst macht" [1]) (292).

§ 131. Was die Temperamente angeht, so waren die Richtlinien für die Anthropol. Charakteristik ja in den „Beobachtungen" gegeben [2]). Aus letzteren sind

1) Über den empirischen Charakter, der für die eigentliche Psychologie in Betracht kommt, vgl. auch Hegler a. a. O. 30.

2) Übrigens zeigen schon die aus dem Nachlasse Kants herausgegebenen „Bemerkungen zu den Beobachtungen . . . . ." die Charak-

auch Einzelzüge in die Anthropologie übernommen worden; man vergleiche z. B.: Der Sanguiniker ist „freigebig und wohltätig, aber ein schlechter Zahler dessen, was er schuldig ist“ (II 222) und: „er ist gutmütig genug anderen Hülfe zu leisten, aber ein schlimmer Schuldner und verlangt immer Fristen“ (Pr. Anthr. 288) usw. — Nur das phlegmatische Temperament verlangte eine glänzende Neubearbeitung [1]). Und gerade dieses hat nun mit der Zeit eine besonders günstige Beurteilung erfahren: Während die Menschenkunde die guten und schlechten Seiten des Phlegmas noch ziemlich gleichmäßig hervortreten läßt (343 ff.), hebt die Pragm. Anthr. viel mehr das Gute, also das Phlegma als Stärke, heraus. Es ist das begründet in der bei Kant immer mehr zutage tretenden Wertschätzung der aus freiem Willen nach Grundsätzen tätigen „praktischen“ Vernunft und darum auch der von allen Hinderungsgründen, diesen Willen zu betätigen, unabhängigen Affektlosigkeit [2]): „Mit einer ganz gewöhnlichen Dosis der Vernunft, aber zugleich diesem Phlegma von der Natur ausgestattet, ohne zu glänzen, und doch von Grundsätzen, nicht vom Instinkt ausgehend, hat der Kaltblütige nichts zu bereuen“ (Pr. Anthr. 290).

In der Anthrop. (auch in der Menschenkunde) folgt dann, an die Vorbemerkungen über den Charakter anknüpfend (s. § 130), noch eine längere Untersuchung über den „Charakter als Denkungsart“: seine näheren Kennzeichen und Eigenschaften, seine Grundsätze und seine Entwicklung [3]).

---

teristik der Temperamente über den ästhetischen Standpunkt hinaus erweitert und allgemeiner gehalten (s. Ros.-Schub. XI 249 ff.).

1) Da in ihm eine besondere Eigenart des ästhetischen Empfindens ausgeprägt ist, so erübrigte sich für die Beobachtungen eine weitere Behandlung (s. II 224).

2) Daß „Phlegma“ mit Affektlosigkeit gleichbedeutend ist (Pr. Anthr. 289), wissen wir aus der Besprechung des Begehrungsvermögens; vgl. auch Pr. Anthr. 254.

3) Vgl. Menschenkunde 346 ff. und Menschenkenntnis 58 ff. — Daß in der Anthrop. vom Jahre 1798 bei weitem nicht alles auch in psychologischer Beziehung wertvolle Material, das hierzu im Laufe

Auch in der Charakteristik der beiden Geschlechter treten sich die „Beobachtungen . . .“ und die Anthropologie nahe [1]).

§ 132. Die Charakteristik der Nationen und Rassen, ein Ansatz zu einer Völkerpsychologie, hat in den § 21 genannten Abhandlungen über die Rassen der Menschen usw. nur ihre naturwissenschaftlich-geographischen Stützpunkte, und auch diese nur zum Teil; da es uns aber auf den psychologischen Inhalt ankommt [2]), so sind nicht jene, sondern wieder die „Beobachtungen . . .“ in ihrem Abschnitt: „Von den Nationalcharakteren, in so fern sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen“ (II 243 ff.) hier von Bedeutung. — Natürlich ist die Charakteristik der Nationen in der Anthropologie umfassender und vielseitiger geworden; doch spielen die ästhetischen Gefühle, die Geschmacksrichtung usw. noch eine große Rolle (Pr. Anthr. 316 ff.). Mit den „Beobachtungen“ hat sie auch eine verhältnismäßig hohe Schätzung der englischen Nation und die offenbare Neigung, dem deutschen Nationalcharakter keine zu große Nachsicht in der Beurteilung angedeihen zu lassen, gemein (vgl. auch Refl. 588 f.). — Eine psychologische Charakteristik der Rassen, wie sie die „Beobachtungen“ von ihrem Standpunkt aus geben (II 252 ff.), findet sich, wenn auch sehr kurz, in Menschenkunde (352 ff.) und Menschenkenntnis [3]) (119 ff.); die Pragmatische Anthropologie hat eine solche nicht mehr für nötig gehalten (s. 320).

§ 133. Es bleibt noch übrig die Charakteristik des Menschen als Gattungswesen. — Soweit hier von

---

der Zeit beigebracht war, verwendet wurde, dafür zeugen wieder die Refl. zur Anthr. und die Koll.-Entw. (a. a. O. 511 ff., 756 ff. u. 867 ff.).

1) In den Refl. zur Anthr. sind hier besonders bemerkenswert die kurzen Gegenüberstellungen 565 ff. Vgl. auch die „Bemerkungen zu den Beobachtungen . . . .“ (a. a. O. XI 221 ff.).

2) Von den im naturwissenschaftlichen Sinne „anthropologischen“ Bemerkungen in der Mk. 352 und in der Pr. Anthr. 320 f. müssen wir daher absehen.

3) Der Mk. sind z. B. die Koll.-Entw. aus den 80er Jahren in dieser Beziehung ähnlich (877 f.).

der Entwicklung des Individuums im Vergleich zu der der Gattung die Rede ist, finden wir eine Parallele in einigen (schon § 21 genannten) geschichtsphilosophischen Abhh. Kants: die wichtigste darunter ist die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ [1]). Wenn z. B. in der Pr. Anthr. (322) von dem Keim der Zwietracht gehandelt wird, der in die Menschheit gelegt ist, damit die Vernunft daraus die Eintracht, „wenigstens die beständige Annäherung zu derselben“ schaffe: so erinnert das an den in der „Idee . . . .“ hervorgehobenen Antagonismus in der Entwicklung, an die „ungesellige Geselligkeit“ des Menschen, wobei der Geselligkeitstrieb mit der Neigung zur Vereinzelung kämpft; dieser Kampf wird die treibende Kraft, die aus der Roheit zur Kultur und weiter hinauf zur Gesittung führt. Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht (also die Leidenschaften, die den Menschen anstacheln, sich Einfluß auf andere zu verschaffen, wie wir aus der Anthr. Didaktik §§ 84 u. 85 wissen) treiben den Einzelnen trotz seiner Abneigung gegen die Mitmenschen dazu, sich unter ihnen zu behaupten, ja sie zu beherrschen (VIII 20 f.).

Dieser Weg der Entwicklung verläuft in den drei Etappen der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung [2]) (Pr. Anthr. 324 ff., Mk. 369f. — vgl. „Idee . . . . .“, VIII 26), und das Ziel ist die Konstituierung der allgemeinen bürgerlichen oder „weltbürgerlichen Gesellschaft“ (Cosmopolitismus), eine an sich unerreichbare und darum nur als regulatives Prinzip anzusehende Idee des ewigen Friedens und der höchsten Kultur [3]) (Pr. Anthr. 331); dazu bedarf es einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung“, in der die größtmögliche Freiheit des Einzelnen verbunden ist mit einer Fest-

1) Für die Refl., in denen eine „Geschichte der Menschengattung“ skizziert ist (644 ff.), kommt natürlich noch der Aufsatz: „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (s. § 21) in Betracht.

2) Über die sich dabei ergebenden Unstimmigkeiten zwischen der natürlichen Bestimmung und den bürgerlichen Verhältnissen vgl. Pr. Anthr. (325) und „Mutmaßlicher Anfang . . . .“ (VIII 116 f. Anm.).

3) Noch sorgfältiger ist dieser Gedanke durchgeführt in der Menschenkenntnis 125 ff.

setzung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit („Idee . . . .", VIII 22). Einem solchen Zustande kann nur eine republikanische Verfassung entsprechen, in der Gewalt vereinigt ist mit Gesetz und Freiheit[1]). — Nur nach dieser Richtung hin erreicht die Menschheit als Gattung ihr Ziel, dem die geschichtliche Entwicklung „nach einem verborgenen Plane der Natur" von selbst zustrebt, wohingegen dem menschlichen Individuum keine Möglichkeit gegeben ist, zu der ihm seiner vernünftigen Naturanlage nach zukommenden höchsten Stufe zu gelangen (Anthr. 329, VIII 18 f.).

---

§ 134. Wir haben geglaubt, uns mit diesem verhältnismäßig flüchtigen Überblick begnügen zu können; denn die immer mehr ins Weite und Allgemeine hinausstrebenden Betrachtungen gehen hier in Gebiete über, die mit der Kantischen Psychologie schließlich nur noch die Ausgangspunkte gemeinsam haben. — Für unser Urteil über das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie ist daher die Anthropologische Didaktik maßgebend. Sie allein umspannt, wie wir gesehen haben, das vergleichbare Thema der Vorlage, der Psychologia empirica Baumgartens, an der sie wenigstens die allgemeinen und äußerlichen Richtlinien gefunden hat. Aus einem anderen Gesichtskreis mußte sich die Anthropologische Charakteristik entwickeln: zum Teil entstammt sie mehr einem im heutigen Sinne „anthropologischen", also der Naturwissenschaft nahestehenden Interesse, womit dann psychologische Gesichtspunkte ihre Vereinigung gefunden haben[2]).

---

1) S. über die Vorteile der republikanischen Verfassung noch die Abh.: „Zum ewigen Frieden . . . ." (VIII 349 ff.). „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein."

2) Um den Zusammenhang der letzten Abschnitte der „Anthr. Char." mit der Anthropologie als Menschenkunde zu verstehen, beachte man übrigens die Wirkung der neuzeitlichen anthropologischen Begriffe auf rechtliche und politische Anschauungen (s. Dilthey a. a. O. 439 ff.).

Dritter Hauptteil:
Die Kantische Anthropologie und Psychologie als Disziplinen.

§ 135. Wir können aber unser Urteil über die Beziehungen zwischen Kantischer Anthropologie und Psychologie nicht abgeben, ohne zuvor gesehen zu haben, welche Stellung nach der Absicht Kants selbst die Anthropologie als G a n z e s zu seiner Psychologie einnehmen soll.

Vgl. Buchner a. a. O. 13 ff. — Die Wissenschaft der Anthropologie umfaßte seit langem der Wortbedeutung nach neben der Lehre vom menschlichen Körper natürlich auch die Lehre von der menschlichen Seele (somatische — psychische Anthropologie). Allmählich aber bewirkte das bei der letzteren stets vorherrschende metaphysische Interesse eine Einordnung der Seelenlehre (die Bezeichnung „Psychologie" bürgerte sich erst durch Wolff in der wissenschaftlichen Welt ein) in die Metaphysik: trotz der Unterscheidung eines „rationalen" und eines „empirischen" Teiles durch Wolff fand auch der empirische in dessen Metaphysik Platz (s. § 139). Mit der Anthropologie aber verband sich (zunächst in England) der Begriff einer „physiologischen", also rein empirischen Disziplin, der sich natürlich auch auf die e m p i r i s c h e Seelenlehre erstrecken mußte. Zu Kants Zeiten bedurfte also deren Stellung in der Philosophie einer genaueren Untersuchung und einer Sicherung gegenüber entgegengesetzten Ansprüchen [1]) (im übrigen s. über den Charakter der neuzeitlichen Anthropologie Diltheys mehrfach genannte Abhandlung, a. a. O. 416 ff.).

Bekanntlich teilt sich auch die Kantische Psychologie in die Erkenntnis der Seele, soweit sie sich aus bloßen V e r n u n f t wahrheiten ergibt, und in die Erforschung der E r f a h r u n g s tatsachen des Seelenlebens. Danach wird also eine „rationale" und eine „empirische" Seelenlehre unterschieden, deren beider Verhältnis zur Anthr. wir nun feststellen wollen.

1) Über die Unterscheidung der rationalen und empirischen Psychologie bei Wolff, seit dem sie in der zeitgenössischen Psychologie üblich geworden war, s. J. B. Meyer, Kants Psychologie 207 ff., Sommer a. a. O. 3 f. und Apitzsch, Psychol. Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants 5. — Vgl. auch Baumgarten, Metaph. § 503: „Psychologia asserta sua 1) ex experientia propius, e m p i r i c a, 2) ex notione animae longiori ratiociniorum serie deducit r a t i o n a l i s."

S. die Definitionen in den Vorl. über Metaph. (Pölitz): „Die rationale Psychologie ist die Erkenntnis von den Gegenständen des inneren Sinnes, so fern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist.“ „Psychologia empirica ist die Erkenntnis von den Gegenständen des inneren Sinnes, sofern sie aus der Erfahrung geschöpft ist“ (128).

I. Anthropologie und rationale Psychologie [1]).

1. Die rationale Psychologie.

§ 136. Es bedarf zunächst einer kurzen Skizzierung der Grundsätze der rationalen Psychologie und der Stellungnahme der Kritik der reinen Vernunft, um den Standpunkt der Anthropologie daran zu messen [2]). — Nach den drei ersten Schlußfolgerungen der rationalen Psychologie (die vierte kommt hier nicht in Betracht) ist die Seele 1. als das absolute Subjekt unserer Urteile eine Substanz (IV 220 f.), 2. als Wesen, dessen Handlungen nicht aus dem Zusammenwirken vieler Subjekte resultieren können, einfach (221 ff.), 3. ist sie sich zu jeder Zeit der numerischen Identität ihrer selbst bewußt und darum eine Person (227 ff.). Kant kennzeichnet diese Behauptungen als aus Paralogismen (Fehlschlüssen) hervorgegangen und darum einer haltbaren Begründung entbehrend: Das allerdings völlig einfache Bewußtsein des Ichs oder der reinen Apperzeption [3]), das „transszendentale Subjekt unserer Gedanken“, ist hier zum „realen Subjekt der Inhärenz“, dem all unseren Seelentätigkeiten zugrunde liegenden Substrat als einem Gegenstand objektiver Erkenntnis gemacht. Da uns aber nicht das Substrat selber, sondern nur seine Äußerungen als Erscheinungen innerlich anschaulich sind, so können wir von ihm als Ding an sich nichts wissen (IV 221). Wir erkennen nur die logische Einheit, nicht aber die reale Einfachheit des Subjekts

1) Hier wird es sich empfehlen, zur Stütze der direkten Äußerungen Kants auch andere ihrem Inhalte nach hier in Betracht kommende Bemerkungen der Anthropologie heranzuziehen.

2) Vgl. dazu Buchner a. a. O. Chapt. 5: „Rational Psychology in the Critical Philosophy“ (135 ff.).

3) Vgl. auch § 58 (über das Verhältnis der reinen Apperzeption zum inneren Sinn).

(IV 224), und eine theoretische Erkenntnis unserer „Seele" als des Prinzips unseres Lebens und unserer geistigen Tätigkeiten haben wir also nicht.

Dennoch ist die rationale Psychologie nicht ohne Wert; sie bewahrt „als Disziplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt", sowohl vor seelenlosem Materialismus als vor grundlosem Spiritualismus (III 275). Überdies werden ja nicht ihre Behauptungen selbst, sondern nur deren Begründung bestritten; jene behalten als „regulative Prinzipien" ihre Bedeutung (III 450 f.).

§ 137. Diese Stellung Kants zur rationalen Psychologie, wie sie uns in der Krit. d. r. Vern. entgegentritt, hat sich natürlich erst allmählich entwickelt. Daß Kant der Psychologia rationalis nicht immer ablehnend gegenüberstand, beweist allein die Pölitz'sche Überlieferung der Vorl. über Metaph., die die rationale Psychologie, eine Teildisziplin der Metaphysik [1]), noch als vollwertige Wissenschaft behandelt. — Hier sind es noch Folgerungen aus Vernunftgründen, daß die Seele, das „Subjekt des inneren Sinnes", eine Substanz und daß sie einfach ist (200 ff.). Und zwar ist die Beweisführung zum Teil mit denselben Mitteln durchgeführt, die Kant in der Krit d. r. Vern. später beanstandet [2]). Die Beweise der Substanzialität und Immaterialität (letztere ist dadurch gegeben, daß die Seele kein Objekt des äußeren Sinnes ist) machen es dann auch möglich, die Unsterblichkeit der Seele, also ihre Fortdauer nach dem Tode, aus bloßen Vernunftgründen abzuleiten (233 ff.).

Daß für Kant die Triebkraft zu diesen „Spekulationen" weniger auf dem Gebiete der streng verstandes-

1) Über die Einteilungen der Metaphysik in den Kantischen Vorl. über Metaph. s. Arnoldt, Ges. Schriften V 73 ff.

2) Die Einfachheit der Seele folgt aus der Unteilbarkeit der seelischen Handlungen: „Ein und derselbe einfache Gedanke kann nur in einem einfachen Subjekte stattfinden. Denn wenn die Teile der Vorstellungen sollten eingeteilt sein unter viele Subjekte, so hätte jedes Subjekt nur einen Teil der Vorstellung; mithin hätte kein einziges Subjekt die Vorstellung ganz" (202 f.); — vgl. Krit. d. r. Vern. (IV) 222.

mäßigen Einsicht als auf dem der Moral liegt, kommt zum Schluß dieses Abschnittes deutlich zum Ausdruck [1]).

Gemäß der Datierung späterer Manuskripte der Vorl. über Metaph. durch Heinze hat Kant hier noch in den 90er Jahren (also noch lange nach der Abfassung der Krit. d. r. Vern.) der Vorlage, der Metaphysik Baumgartens, entspr. eine Psychologia rationalis gebracht (s. den Abdruck bei Heinze a. a. O. 679 ff.): Die Beweiskraft der Argumente erscheint zwar abgeschwächt; um so mehr werden die moralischen Gründe hervorgehoben, die die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit rechtfertigen müssen (s. Heinze 691). Und wie schon die Krit. d. r. Vern. die rationale Psychologie als Schutzmittel gegen den „seelenlosen Materialismus" verwendet wissen wollte (s. vorh.), so heißt es hier: „Psychologia rationalis dient zu nichts als den Materialisten zu widerlegen" [2]) (691).

2. Die Stellung der Anthropologie.

§ 138. Daß die Anthropologie zu den der Metaphysik angehörenden, zudem auf so unsicherem Boden ruhenden Grundsätzen der rationalen Psychologie keine engen Beziehungen hat, läßt sich schon aus dem in § 135 Gesagten vermuten (s. auch § 15); nach dem, was wir in unserer Darstellung von ihrem Inhalt im einzelnen erfahren haben, werden wir es vollends nicht mehr bezweifeln.

Die Fassung vom J. 1798 gibt uns auch einen sicheren Anhaltspunkt, die Stellung der Anthr. zur rationalen Psychologie zu bestimmen. — Zunächst kommt hier die Schlußbemerkung zu § 7 (142 f.) in Betracht, wonach jede

1) „Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und Zweck aller unserer Spekulationen und Untersuchungen . . . . . wenn die Begriffe von Gott und von der anderen Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze" (261).

2) Daß die Widerlegung des moraluntergrabenden Materialismus dazu geführt hat, daß in den Vorl. über Metaph. (speziell in der rationalen Psychologie) die Grenzen der theoretischen Erkenntnis mehr oder weniger überschritten worden sind, hat Arnoldt (s. Ges. Schriften V 145—155) gezeigt; damit ist auch der „mystischen Weltanschauung" (s. bes. Pölitz 230 ff.: Über das Dasein der Seele vor und nach dem Tode), dem „unaufgeklärten Moment in der Kantischen Philosophie" (s. R. Hoar, Philos. Monatsh. XXIX 278—291) viel von ihrer Auffälligkeit genommen.

metaphysische Untersuchung — und zur Metaphysik gehört ja die rationale Psychologie — aus der eigentlichen Anthropologie ausgeschlossen ist (spekulative Fragen können daher, wie in § 7, nur als „Anmerkungen" erörtert werden). An anderer Stelle heißt es noch genauer: „Die Wahrnehmungen desselben" (d. i. des inneren Sinnes) „und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte innere Erfahrung ist nicht bloß anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüt, welches als bloßes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird" [1]) (161, § 24).

Hiernach ist es zunächst ganz sicher, daß im Sinne

---

1) Diese Stelle ist höchst wichtig und bezeichnend für die Kantische Terminologie. Auch in einer Äußerung der Koll.-Entw. aus den 80er Jahren tritt die Psychologie schlechthin im Gegensatz zur Anthropologie auf: „Die Pragmatische Anthropologie soll nicht Psychologie sein: um zu erforschen, ob der Mensch eine Seele habe oder was von dem denkenden und empfindenden Prinzip in uns (nicht vom Körper) herrühre" (a. a. O. 801). — Diese Gegenüberstellung von „Anthropologie" und „Psychologie" ist zu verstehen, wenn wir uns die Entwicklung und Stellung der Psychologie zu Wolffs Zeiten und später vor Augen halten (s. § 135). Wenn überdies die „Psychologie" schlechthin von der Annahme eines denkenden und empfindenden Prinzips oder einer derartigen Substanz in uns ausgehen soll, so erklärt sich diese (zunächst nur für die rationale Psychologie passend erscheinende) Darstellung sofort, wenn wir uns die Psychologia empirica Baumgartens daraufhin ansehen. Auch die „empirische Psychologie" der damaligen Zeit arbeitet mit grundlegenden Voraussetzungen, wie der einer anima, eines Etwas, „quod sibi alicuius potest esse conscium" (B. § 504), einer vis repraesentativa universi (vgl. § 28 dieser Arbeit), deren „actiones" die einzelnen Vermögen sind usw. So ist die empirische Psychologie von der vorausgegangenen „rationalen" Betrachtung des Seelenlebens beeinflußt. — Wie streng Kant auch sonst an der Trennung der Anthropologie von jeder Wissenschaft a priori festhält, beweist eine Äußerung in der Vorrede der Grundl. zur Metaphysik der Sitten: „. . . . . alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie)" (IV 389).

Kants Anthropologie und rationale Psychologie an sich nichts miteinander zu tun haben, daß sie sich gegenüberstehen wie eine rein empirische und eine metaphysische Betrachtung.

Natürlich würde das nicht ausschließen, daß sich in der Anthr., wie an der eben erwähnten Stelle so auch sonst vereinzelte, auf die rationale Psychologie oder deren Grundsätze anspielende Bemerkungen fänden.

Die Menschenkunde scheint sich allerdings das Problem der Substanzialität der Seele und der daraus entspringenden Folgerungen als solches wenig angelegen sein zu lassen; das beweisen Äußerungen wie: „Das eigentliche Ich im spekulativen Verstande nennen wir unsere Seele" (11), „das Wort Seele bedeutet das Innere unseres Lebens" (11), „das Ich" (gemeint ist das Selbstbewußtsein oder die reine Apperzeption) „macht den Menschen zur Person" (9). Dem Verfasser scheinen also wenigstens zum Verständnis und zur Begründung der Annahme eines besonderen Seelenwesens und einer Personalität die geläufigen Begriffe und Bestimmungen zu genügen, nach denen die Existenz einer „Seele" durch das Zeugnis des Selbstbewußtseins und des inneren Lebens unmittelbar gegeben ist. Zu einer rationellen Prüfung liegt ja, wie wir wissen (s. o.), in anthropologischen Vorlesungen auch kein Anlaß vor.

Aus der Pragmatischen Anthropologie ist nur noch einer Bemerkung zu gedenken, nach der der Mensch sich der inneren Veränderungen seines Gemüts nur dadurch bewußt werden kann, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subjekt vorstelle (134, Fußn. zu § 4). — Das steht nun völlig im Einklang mit der Kritik des dritten Paralogismus der rationalen Psychologie (IV 228 ff). Hier wird nur betont, daß die Identität des Bewußtseins (die in der Anthr. gemeint ist), die sich ja aus der Beharrlichkeit der alle unsere Vorstellungen zu aller Zeit begleitenden reinen Apperzeption ergibt, noch nicht gleichbedeutend ist mit der objektiven Beharrlichkeit des Ich-Subjekts. Trotz der logischen Identität des Ichs kann eben mit dem realen Ich eine Umwandlung vorgegangen sein, bei der das Ichbewußtsein unberührt bleibt und den Gedanken des vorhergehenden Subjekts unversehrt dem folgenden überliefert.

Aus alledem ersehen wir also, welch geringe Bedeutung die rationale Psychologie und ihre Kritik für die Anthropologie hat. Daß die beiderseitigen Wege und Ziele völlig verschieden sind, hatten wir schon festgestellt. Wir wissen nun (übrigens auch aus dem zweiten Teile unserer Arbeit), daß sich rationale Psychologie und Anthropologie auch in ihren Einzeluntersuchungen und -ergebnissen

nicht beeinflußt haben. Kaum lassen die von uns in Betracht gezogenen Überlieferungen der Anthropologie auf die derzeitige Stellungnahme Kants zur rationalen Psychologie schließen.

II. Anthropologie und empirische Psychologie.[1]

1. Die empirische Psychologie.

§ 139. Es kann also nur die empirische Psychologie sein, die für die Feststellung des Verhältnisses zwischen Kantischer Anthropologie und Psychologie ernstlich in Betracht kommt. — Einige Äußerungen Kants über die „empirische Psychologie" (vgl. zunächst wieder die Definition § 135) werden uns hier auf den rechten Weg führen[2]).

Da die Behauptungen der rationalen Psychologie aus dem Bereich theoretischer Erkenntnisse ausscheiden müssen, so bleibt nur die sich in den Schranken der inneren Erfahrung haltende empirische Psychologie übrig: „Also fällt die ganze rationale Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann"[3]) (IV 239). Da uns nun die innere Erfahrung durch den inneren Sinn vermittelt wird, so besteht die empirische Psychologie in einer systematischen Erkenntnis der Erscheinungen des inneren Sinnes, wie sie uns unter der Form der Zeit dargeboten werden[4]) (vgl. § 61); als solche ist sie zu vergleichen der empirischen Physik, die in entsprechen-

1) Wir werden uns hier lediglich an die direkten Äußerungen Kants halten. — Über Begriff, Wert und Methode der empirischen Psychologie bei Kant, wovon die folgende Darstellung ein Bild zu geben sucht, vgl. auch Hegler a. a. O. 10 ff.

2) Vgl. Buchner a. a. O. 38 ff. u. 88 ff., Chapt. 4: „Empirical Psychology and the Content of the critical Philosophy."

3) S. auch J. B. Meyer a. a. O. 213.

4) Sie wird infolgedessen eine systematische Naturlehre oder Physiologie des inneren Sinnes genannt (s. IV 220, 238).

der Weise die Erscheinungen des äußeren Sinnes untersucht. Selbstbeobachtung und Analogieschlüsse sind die Mittel, mit denen sie sich die Erkenntnis der Erfahrungstatsachen des Seelenlebens verschafft und sie zu einem geordneten Ganzen vereinigt (s. bei Pölitz 130).

Daß danach jede metaphysische Bestimmung über das Wesen der Seele usw. von der empirischen Psychologie ausgeschlossen bleibt, versteht sich von selbst. „Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen" (III 548). — Wenn nun in den Vorl. über Metaph. auch die empirische Psychologie behandelt war, so ist darin natürlich eine Abhängigkeit von der Vorlage (Baumgartens Metaphysica) und der allgemeinen Tradition (s. § 135) zu erblicken, die auch Kant noch berechtigt und haltbar schien: „Die Erfahrungslehre der Erscheinungen der Seele ist zu keinem Systeme gekommen, so daß sie eine besondere akademische Disziplin hätte ausmachen sollen. Würde sie so groß sein, als die empirische Physik, so würde sie sich ebenso wohl von der Metaphysik durch ihre Weitläuftigkeit unterschieden haben. Weil sie aber klein ist, und man sie nicht ganz weglassen wollte, so schob man sie in der Metaphysik an die rationale Psychologie, und der Gebrauch läßt sich nicht sobald abschaffen. Jetzt aber wird sie schon sehr groß, und beinahe wird sie zu ebensolcher Größe als die empirische Physik gelangen" [1]) (Pöl. 129).

§ 140. In den letzten Worten ist die Entwicklung der empir. Psychol. zu einer selbständigen Wissenschaft bereits angedeutet. Nun scheint aber mit der Selbständigkeit der empir. Psychol. als Naturlehre des inneren Sinnes noch

1) Vgl. ferner: „Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin" [d. i. in der Metaphysik] „verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen, oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft, als in der Metaphysik antreffen dürfte" (III 548). — S. J. B. Meyer 218 f.

nicht ihre absolute Bedeutung als „Wissenschaft" verbunden zu sein: „Noch weiter aber . . . muß empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, ... weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist . . . . Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden" [1]) (Metaph. Anf. d. Nat. IV 471).

Der tiefste Grund dieser geringen Bewertung der empirischen Seelenlehre ist klar; er ist eine einfache Folgerung aus dem Begriff einer Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis im Kantischen Sinne überhaupt: „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen" [2]) (IV 468). Auf „Naturlehre" (Physiologie, zu der ja auch die empirische Psychologie gehört) angewendet, bedeutet das: es kann in ihr „nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden . . ., als darin Mathematik anzutreffen ist" (IV 470). Einer lediglich beschreibenden Wissenschaft aber (s. o.), die ihre „Gesetze" nur durch Beobachtung mittels des inneren

1) S. J. B. Meyer a. a. O. 214 f. u. Buchner a. a. O. 40. Vgl. auch ebd. 23 f. über die mehr negative Charakteristik der empirischen Psychologie bei Kant. 2) S. Meyer 286 ff.

Sinnes, also induktiv[1]), finden und begründen kann, fehlt ein solches mathematisches Fundament (wie auch in der Stelle aus den Metaph. Anf. d. Nat. gesagt war, s. o.), das allein die Aufstellung apriorischer Urteile möglich machen könnte (denn nur diese enthalten nach Kant allgemeingültiges und notwendiges Wissen). Einer geeigneten apriorischen Grundlage entbehrt aber die empirische Psychologie deshalb, weil die Zeit, die einzige Form unserer inneren Anschauungen, nichts Bleibendes hat: sie gibt nur „den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen“ [2]) (IV 239).

Welchen Schwierigkeiten die Beobachtung seiner selbst oder anderer denkender Subjekte noch außerdem ausgesetzt ist, haben wir schon gehört (s. o.).

Eine wirkliche Abneigung gegen die Selbstbeobachtung spricht sich in der Pragm. Anthr. aus; hier wird gewarnt vor der „Ausspähung und gleichsam studierten Abfassung einer inneren Geschichte des unwillkürlichen Laufs seiner Gedanken und Gefühle“ (nur die Beobachtung der willkürlichen seelischen Akte soll des Nachdenkens wert und für Logik und Metaphysik nötig und nützlich sein). Aber auch hier wird der tiefere psychologische Grund der Unzweckmäßigkeit und der gesundheitsschädlichen Folgen der Selbstbeobachtung in der Unstetigkeit der Bestimmungen des inneren Sinnes gefunden [3]) (132 ff., § 4; vgl. auch Mk. 12 ff.).

Deshalb ist es „mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt“, und von jeder in Natur, Leben und Dichtung auftauchenden seelischen Erscheinung diese oder jene Ursache angeben zu wollen, ist mehr Spielerei als Philosophie. „Psychologisch beobachten, ... mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können“ („Über Philos. überh.“, Ros.-Schub. I 607) [4]).

---

1) S. Meyer 307 2) S. Meyer 216. 3) S. Meyer 219.

4) S. Hegler a. a. O. 15. Zweifellos hat auch der damalige Stand der empirisch-psychologischen „Forschung“ zu diesem absprechenden Urteil Kants beigetragen; s. a. a. O. 33 ff.

2. Die Stellung der Anthropologie.

§ 141. Welche Stellung nimmt nun zu der so gekennzeichneten „empirischen Psychologie" die Kantische Anthropologie als Ganzes ein?

Beachten wir den für unseren Philosophen feststehenden Begriff der „Anthropologie" als einer rein empirischen „Wissenschaft" (s. § 138), wenn sie diese Bezeichnung verdient, und verfolgen wir dann die genauere Entwicklung der Kantischen Anthropologie, so ist zunächst von Interesse eine briefliche Mitteilung Kants an M. Herz über die anthropol. Vorlesungen zu der Zeit als er sie zum zweiten Male hielt. Da charakterisiert er sie folgendermaßen: „Die Absicht, die ich habe, ist, durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umganges, der Methode Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdann mehr Phänomena und ihre Gesetze als die ersten Gründe der Möglichkeit der Modifikation der menschlichen Natur überhaupt . . . . . Ich bin unablässig so bei der Beobachtung selbst im gemeinen Leben, daß meine Zuhörer vom ersten Anfange bis zu Ende niemals eine trockene, sondern durch den Anlaß, den sie haben, unaufhörlich ihre gewöhnliche Erfahrung mit meinen Bemerkungen zu vergleichen, jederzeit eine unterhaltende Beschäftigung haben. Ich arbeite in Zwischenzeiten daran, aus dieser in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit für die akademische Jugend zu machen [1]), welche . . . . . Kenntnis der Welt heißen kann" (X 138 f.). Aus der ganzen Erklärung muß man schließen, daß die anthropol. Vorlesungen Kants einen ganz vorwiegend praktischen Zweck haben sollen: die „Kenntnis des Menschen" ist die Vorstufe aller praktischen Wissenschaften, die ursprüng-

1) Vgl. die Ausführungen über die drei Vollkommenheitsstufen: Geschicklichkeit — Klugheit — Weisheit in der Menschenkunde (4 f.), denen die spekulative-praktische (pragmatische)-moralische Kenntnis des Menschen entspricht. — Über die angeführte Stelle s. Vorländer a. a. O. VIII f.

liche Beobachtungslehre (also jedenfalls eine empirische Disziplin) wird zur Vorübung der Geschicklichkeit, Klugheit und Weisheit [1]).

§ 142. In der Menschenkunde finden wir dann die anthropologischen Vorlesungen Kants von einer „scholastischen" Anthropologie unterschieden (5). Letztere soll die Regel des menschlichen Tuns auffinden und aus ihren Ursachen erklären; die Kantische dagegen (für die hier noch keine entsprechend genauere Bezeichnung gegeben wird) [2]) sucht die Regeln „in den mannigfaltigen Erscheinungen, die wir an den Menschen bemerken" (5 f.), auf, „ohne nach ihrer Ursache zu fragen" (6). Offenbar will sie also den Hauptnachdruck auf das im praktischen Leben und im Umgange mit Menschen Verwertbare legen, damit auf diese Weise die „Menschenkenntnis" zu einer „Weltkenntnis" auswächst (2) (vgl. die Mitteilung an Herz). Der Gegensatz zu dieser Behandlung der „Anthropologie" besteht dann jedenfalls in der spekulativ-psychologisch-

1) Man vergleiche zu dieser Äußerung Kants auch die Bemerkung Diltheys a. a. O. 417: Die „neue Anthropologie" „erforscht im Unterschied von der modernen Psychologie die Inhaltlichkeit der Menschennatur selber, den Lebenszusammenhang, in welchem die Inhalte und Werte des Lebens zum Ausdruck gelangen, die Entwicklungsstufen, in denen das geschieht, das Verhältnis zur Umgebung, endlich die individuellen Daseinsformen, zu denen der Mensch sich differenziert, und so entspringt folgerichtig aus ihr eine Lehre von der Lebensführung, eine Beurteilung der Lebenswerte, kurz eine Lebensphilosophie."

2) Zwar ist kurz vorher von einer „praktischen" und „pragmatischen" Kenntnis des Menschen (im Gstz. zu der „spekulativen") die Rede: während uns die spekulative, die „in der Psychologie und Physiologie abgehandelt" wird, geschickt macht, soll uns die praktische Anthr. klug machen; „sie ist eine Kenntnis von der Art, wie ein Mensch Einfluß auf den Anderen haben und ihn nach seiner Absicht leiten kann". Pragmatisch ist eine Lehre, „sofern sie uns klug und in öffentlichen Dingen brauchbar macht, wo wir nicht bloß die Theorie, sondern auch die Praxis nötig haben" (5). Hier sind also die Kantischen Vorlesungen noch nicht ausdrücklich pragmatisch genannt, aber die Koll.-Entw. zur Anthr. aus den 70er Jahren lassen darauf schließen, daß zur Zeit der Menschenkunde der Charakter der Anthr. schon unter dieser Bezeichnung festgelegt war (s. a. a. O. 659).

physiologischen Betrachtungsweise, die das in geistiger und körperlicher Beziehung am Menschen Wissenswerte in rein theoretischer Weise erforscht und auf seine natürlichen Ursachen zurückführt [1]).

Begrifflich genau bestimmt erscheint die Kantische Anthropologie in der Einleitung zu den Vorlesungen über Physische Geographie (Ausgabe Rink): Die Anthropologie gibt für alle künftigen Erfahrungen im Umgang mit Menschen eine Vorübung . . . . . „Aus ihr macht man sich mit dem bekannt, was in dem Menschen pragmatisch ist und nicht spekulativ. Der Mensch wird da nicht physiologisch, so daß man die Quellen der Phänomene unterscheidet, sondern kosmologisch betrachtet" [2]) (Ros.-Schub. VI 423). Daraus geht zweifellos hervor, daß die Anthropologie Kants einen „pragmatischen" Charakter tragen soll.

§ 143. Unter diesem Zeichen hat Kant seine Anthropologie denn auch schließlich herausgegeben; es war die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" vom Jahre 1798. In der Vorrede bringt er die maßgebende Unterscheidung der „physiologischen" und der „pragmatischen" Anthropologie als zweier Disziplinen, die von gleichberechtigten Gesichtspunkten ausgehen. Danach geht die physiologische Anthr. „auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll" (119) [3]). — Wer also lediglich aus theoretischem Interesse über die natürlichen Ursachen psychologischer Erscheinungen (soweit sie etwa auf physiologischen Bedingungen

1) S. darüber auch die Krit. d. r. Vern.: Die Anthropologie erforscht auch „physiologisch" von den Handlungen des Menschen die bewegenden Ursachen (III 373).

2) Vgl. Buchner a. a. O. 46: „Psychology treats of the individual solely. Anthropology considers the totality of the race" u. 44: „The true object of anthropology is not man as an individual, who merely represents the species, but, as a member of the totality of the human race." 3) Buchner will den Begriff des „pragmatic" genauer mit „physical-political-moral" wiedergeben (a. a. O. 45).

beruhen mögen) „vernünftelt", treibt eben physiologische Anthropologie; soll aber die Kenntnis der Tatsachen und Gesetze des Seelenlebens unserer geistigen Ausbildung förderlich sein, so verfahren wir nach Art und Weise der pragmatischen Anthropologie.

An anderer Stelle wird noch eine dritte Art, die moralische Anthr., unterschieden. Sie steht als empirische Tugendlehre im Gegensatz zur reinen Moral oder Metaphysik der Sitten; während diese die Wirksamkeit des reinen Sittengesetzes ohne Rücksicht auf andere Faktoren behandelt, untersucht die moralische Anthr. die empirischen Bedingungen moralischer Handlungen, so wie sie aus allen Vorzügen und Schwächen des empirischen Charakters (s. § 130) hervorgehen [1]).

Es ist nun einleuchtend, daß diese drei Arten der Anthropologie niemals unvermittelt nebeneinander behandelt werden können; besonders wird die pragmatische Anthr. mehr oder weniger tief in das Gebiet der rein theoretischen, spekulativ-physiologischen eingreifen müssen, wenn ihre „Regeln" überhaupt einen begründeten Halt haben sollen. Und daß die Kantische Anthr. häufig das Gebiet des Moralischen betritt, beweist ja sowohl die Menschenkunde als die Anthropologie vom Jahre 1798.

So stellt also die pragmatische Anthr. in ihrer Ausführung gewissermaßen eine Vereinigung der rein theore-

1) S. III 544. Über die moralische Anthropologie, die Kant im Zusammenhang nie ausgeführt hat — nach einer Äußerung der Abhandlung: „Über Philosophie überhaupt" gehört eine solche praktische Psychologie „bloß zu den Scholien" der empirischen Psychologie (Ros.-Schub. I 584) — vgl. noch Hegler a. a. O. 35 ff. — Betr. der Dreiteilung der allgemeinen Anthropologie s. auch Arnoldt Ges. Schr. IV 415 ff., der eine theoretische Anthropologie (bestehend aus der rein theoretischen Anthr. oder empirischen Psychologie und der pragmatischen Anthr.) und eine praktische oder moralische Anthrop. unterscheidet. Es verschlägt natürlich nichts, ob man die pragmat. Anthr. mit der rein theoretischen zu einer besonderen „theoretischen" Anthr. vereinigt, oder erstere als unabhängiges Mittelglied zwischen die rein theoretische und die moralische Anthr. stellt (über die theoretische Anthr. als empirische Psychologie s. §§ 144 f.). Vgl. über die moralische Anthropologie auch Buchner a. a. O. 31.

tischen, der praktischen und der moralischen Behandlung ihres Stoffgebietes dar [1]). — Da wir nun wissen, welche Stellung die pragmatische Anthr. Kants zur allgemeinen Anthropologie einnimmt, wird es uns leicht sein, die Äußerungen Kants über das Verhältnis zwischen „Psychologie" und „Anthropologie" (denn sie beziehen sich nicht speziell auf eine der drei obengenannten Arten) in ihrer besonderen Bedeutung für die pragmatische Anthropologie zu würdigen.

§ 144. Nach einer früher angeführten Äußerung der Krit. d. Urt. geben die psychologischen Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüts „reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie" (V 277). — An einer anderen Stelle wird mit größerer Bestimmtheit die Psychologie als solche zur Anthr. in Beziehung gesetzt: danach kann jene „bloß Anthropologie des inneren Sinnes, d. i. Kenntnis unseres denkenden Selbst im Leben" sein und „als theoretisches Erkenntnis auch bloß empirisch" bleiben (V 461). — Außerdem führen wir noch zwei Stellen aus der Abh.: „Fortschritte der Metaphysik . . ." (hrg. 1804) an; die erste stellt eigentlich nur eine Bestätigung der eben genannten dar: „Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntnis des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, soferne er sich als Gegenstand des innern Sinnes kennt" (Ros.-Schub. I 550). Die andere bringt sogar empirische Psychologie — bisher war ja nur von der Psychologie im allg. die Rede — mit Anthropologie in Beziehung; es heißt dort, daß der rationalen Psychologie nur „der Begriff der Immaterialität einer denkenden Substanz, der Begriff ihrer Veränderung und der Identität der Person . . . Prinzipien a priori vorstellen, alles Übrige aber empirische Psychologie, oder vielmehr nur Anthropologie ist . . . ." (Ros.-Schub. I 522).

Wenn nun Kant in der pragmatischen Anthropologie selbst u. a. Anthropologie als rein empirische Wissenschaft

1) S. Arnoldt a. a. O. 420.

und Psychologie scharf von einander trennt, so haben wir die Erklärung dafür schon gegeben (s. § 138 Anm.). Dort ist eben die „Psychologie" nach ihrer bis dahin gebräuchlichen Auffassung und Bearbeitung, gemäß der sie noch in einer gewissen Verbindung mit der Psychologia rationalis steht, gemeint; wir wissen aber aus den jetzt beigebrachten Äußerungen Kants, daß er eine andere Vorstellung von der „empirischen Psychologie" hat, deren Aufgabe und Methode noch festzulegen waren und deren passende Behandlung noch gesucht werden mußte. Soviel ist aber sicher, daß sie in ganz anderer Beziehung zur Anthropologie steht als die „Psychologie", die ihre stetige Grundlage in der Annahme eines „denkenden und empfindenden Prinzips in uns" hat (s. § 138 Anm.).

Nach dem bis jetzt Gehörten sind wir sogar berechtigt zu sagen: Für Kant sind „empirische Psychologie" und „(theoretische) Anthropologie" — die rein praktische oder moralische Anthr. steht schon außerhalb dieses Zusammenhanges (vgl. die oben an zweiter Stelle angeführte Äußerung aus der Krit. d. Urt.)[1] — mindestens sehr nahestehende Begriffe. Dazu kommt noch eine Bemerkung über die empirische Psychologie aus der Krit. d. r. Vern.: Sie ist ein in die Metaphysik nur „so lange aufgenommener Fremdling, ... bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können" (III 548).

§ 145. So stellt sich das Verhältnis zwischen der empirischen **Psychologie** Kants und seiner **Anthropologie** folgendermaßen dar:

Die empirische Psychologie — natürlich handelt es sich nur um die des Menschen — gehört als reine Erfahrungswissenschaft, als beschreibende und erklärende Wissenschaft von den Seelenzuständen und Seelenvorgängen zur empirischen oder theoretischen Anthropologie; sie bildet den Teil dieser Disziplin, der das geistige Leben des Menschen, aber auch die Beziehungen des Geistigen

1) S. auch Arnoldt a. a. O. IV 408 f.

und Körperlichen, soweit sie der Erfahrung zugänglich sind, ins Auge faßt (also „psychische“ Anthropologie). — Von der pragmatischen Anthropologie aber wissen wir, daß sie der Behandlung der empirischen Psychologie in den Vorl. über Metaph. Abbruch getan, also deren ausführliche Darstellung gewissermaßen ersetzt hat (s. § 12). Also eine pragmatische Anthropologie mußte die empirische Psychologie aufnehmen, nicht eine „physiologische“, die dafür wenigstens nach deren rein theoretischen Seite hin und mit Rücksicht auf die historische Entwicklung (s. § 135) einen geeigneteren Platz abgegeben hätte.

Um das zu verstehen, erinnern wir an die Gesamtauffassung Kants von der empirischen Psychologie. Da sie keine eigentliche „Seelenwissenschaft“ werden, die seelischen Erscheinungen also nicht restlos auf ihre letzten natürlichen Ursachen zurückführen oder aus ihnen entwickeln kann, so wird sie nach Ansicht Kants eben am besten in einer Weise behandelt, die den Nachdruck nicht auf die rein theoretische Erklärung, sondern auf die praktische Verwendbarkeit der aus Selbstbeobachtung und Beobachtung anderer gewonnenen Erkenntnisse legt. Diese Behandlungsweise eignete gerade der pragmatischen Anthropologie, die diesen ihren Charakter natürlich am reinsten in der von Kant selbst hergestellten Ausgabe zeigt. Vermöge ihrer Mittelstellung zwischen einer ganz theoretischen und einer „moralischen“, also ausgesprochen praktischen Disziplin (s. § 143) konnte sie auch das rein Empirische, soweit es zur Voraussetzung für die pragmatische Behandlung diente, mit aufnehmen [1]), anderseits manche Nutzanwendung, die schon in das Gebiet des Moralischen hinübergreift, anknüpfen [2]).

1) Wenn in dem Brief an Herz und in der Einleitung der Menschenkunde die praktische Seite der Kantischen Anthropologie ganz besonders betont scheint, so bezieht sich das wohl mehr auf den Zweck als auf die Durchführung. Wie wir wissen, ist gerade die Menschenkunde mit der Anführung rein empirischen Stoffs durchaus nicht sparsam. — Über diese Möglichkeit eines Mißverständnisses haben wir ja zu Anfang (§ 2) das Nötige gesagt.

2) Der Charakter der neuzeitlichen Anthropologie als „Lebens-

Schluß.

§ 146. Wie stimmen dazu nun die Resultate aus dem zweiten Hauptteil unserer Arbeit? — Wir konnten ein zweifaches Verhältnis der dort behandelten psychologischen Gebiete zur Anthropologie feststellen. Entweder standen sich die kritische Philosophie und die Anthropologie inhaltlich fremd gegenüber: dann hatte erstere für uns nur den Wert einer gewissen Grundlage, die, an sich durchaus in erkenntnistheoretischem Sinne gehalten, für eine psychologische Behandlung der entsprechenden Fragen nichts weiter als die allgemeinsten Voraussetzungen lieferte (z. B. beim äußeren Sinn). Oder aber die kritische Philosophie deutete selbst den Weg an, auf dem sich vermutlich die psychologische Betrachtungsweise entwickeln konnte; besonders dann, wenn sie es für nötig fand, dem tatsächlichen Bestand oder Hergang auch zum Verständnis seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung ein ausführlicheres Wort zu widmen (z. B. bei der Einbildungskraft). — Die Vermittlung zwischen der Kritik und der Anthropologie übernahmen meist die Vorl. über Metaph. in ihrem Abschn. über empirische Psychologie, die für gewöhnlich dem Standpunkt und Interesse der Anthr. nahestanden, in denen aber auch manchmal das eigtl. Empirische noch hinter einer anderen, allgemeineren Behandlungsweise des Stoffs zurücktreten mußte, wo es doch, schon der Gleichmäßigkeit mit anderen Abschnitten wegen, hätte im

---

philosophie" (s. § 141 Anm.) gab ihr natürlich auch früher schon die Möglichkeit, in unzählige rein theoretische und praktische Fragen, die sich mit der Stellung des Menschen im Leben befassen, einzugreifen. Hierüber geben wieder Diltheys Ausführungen über den Zusammenhang der Anthropologie des 16. u. 17. Jahrh. mit der mechanischen Naturwissenschaft (453 ff., 460 ff. a. a. O.), mit Kunst und Dichtung (437 ff.), mit den von der Stoa beherrschten moralischen Anschauungen (439 ff., 443 ff.) Auskunft. All diese Gebiete, die ja von Bedeutung sind für den „Strukturzusammenhang des seelischen Lebens" (423 a. a. O.), hat die Anthropologie in ihrem allgemeinsten Sinne allmählich in ihre Einflußsphäre hineingezogen.

Vordergrund stehen sollen (z. B. bei der rein sinnlichen Lust und Unlust). Aber auch im übrigen war der Eindruck der empir. Psychol. in diesen Vorlesungen unbefriedigend (über die Gründe s. § 13).

So kam es, daß schließlich nur die Anthropologie uns von dem psychologischen Gesichts- und Beobachtungskreis Kants eine ausreichende Vorstellung geben konnte, aber wohlverstanden: nur in dem Sinne, soweit ihn die alltägliche Erfahrung, die keine tiefgründigen philosophischen Absichten verfolgt, ihm zu liefern imstande war. Denn aus einer solchen Entwicklung erscheint die Anthropologie nach den von uns herangezogenen Fassungen hervorgegangen: als mit allen Mängeln und Vorzügen behaftet, wie sie eine aufmerksame und zunächst vorurteilsfreie, aber nicht tief und gründlich forschende Selbstbeobachtung und Beobachtung anderer zeitigen mußte. Daß die Anthrop. zunächst freilich stofflich viel reichhaltiger sein und vielleicht auch den Dingen tiefer auf den Grund gehen sollte, lassen die Reflexionen vermuten: man kann sich nach der jetzt vorliegenden Ausgabe eine Vorstellung davon machen, wie eine nach diesen Andeutungen ausgearbeitete Darstellung wohl ausgefallen wäre. — Aber neben der allmählichen Verkümmerung des empirischen Materials haben sich, hier mehr, dort weniger, die aus der kritischen Philosophie stammenden Gesichtspunkte auch in der Anthropologie geltend gemacht, und davon ist sowohl das Interesse am Stoff als auch die Würdigung der Tatsachen beeinflußt worden (z. B. bei der sinnlich-intellektuellen Lust und beim Begehrungsvermögen).

Bei einer Disziplin mit einem so weiten und alle Wissensinteressen wenigstens berührenden Ziel ist aber diese Entwicklung begreiflich, und ferner ist der Vorteil damit verbunden, daß sich die Anthropologie auf diese Weise mit der gesamten Kantischen Philosophie und Psychologie viel fester verbunden zeigt, viel mehr Fäden zu der anderen Seite hinübergehen, die uns die beiderseitigen Beziehungen und was sie im Gefolge haben auffinden lassen und so die uns hier gestellte Aufgabe wesentlich erleichtern.

So kommt es, daß eigentlich keine der von uns behandelten Überlieferungen die Bestimmung der Anthropologie, so wie sie von Kant anfangs gedacht war, vollständig erfüllt zeigt. Wir werden daher die Kantische Anthrop. wohl als die der empirischen Psychologie vorläufig zugewiesene „Behausung" (s. § 144) ansehen — insofern stützen sich die Ergebnisse des zweiten Teiles unserer Arbeit und das des dritten —, aber nicht als eine abgeschlossene Arbeit von endgültigem Wert, und zu einer Gesamtauffassung und -darstellung der Kantischen Psychologie reicht sie sicher nicht aus.

§ 147. Fassen wir nun die Ergebnisse unserer Arbeit kurz zusammen:

1. Die Kantische Psychologie ist kein abgeschlossener, zumal von der Kritik deutlich abgegrenzter Teil der Kantischen Philosophie.

2. Die Psychologie hat als solche Kants Interesse erst in zweiter Linie in Anspruch genommen.

3. Kant sah in den aus seinem empirisch-praktischen Gesichtskreise erwachsenen Vorlesungen über Anthropologie immer mehr die geeignete Stelle für die nach seiner Auffassung vorläufig berechtigte Behandlung der „empirischen Psychologie" (denn nur diese konnte nach der Kritik der rationalen noch in Betracht kommen).

4. In Folge davon hat die „empirische Psychologie" bei Kant in seiner Anthropologie nicht eine rein theoretische („physiologische"), sondern eine theoretisch-praktische („pragmatische") Behandlung gefunden.

5. In terminologischer Beziehung ist dieses Verhältnis der empirischen Psychologie zur Anthropologie noch nicht vollständig zum Durchbruch gekommen; bis zum Schluß steht bei Kant noch die eine Ausdrucksweise, nach der die „Psychologie" (im bisher üblichen Sinne) von der „empirischen Anthropologie" deutlich getrennt ist, der anderen, nach der die „empirische Psychologie" nichts anderes sein kann als „Anthropologie", gegenüber, ohne daß der Sprachgebrauch zu einer befriedigenden Klarheit

gelangt wäre (wenn schon an der sachlichen Auffassung kein Zweifel bestehen kann). S. §§ 138 u. 144.

6. Zu einer vollständigen Übersicht über die gesamte Kantische Psychologie (d. h. über Kants Auffassung vom menschlichen Seelenleben überhaupt) bedarf es neben der Anthropologie noch der Berücksichtigung seiner wichtigeren kritischen Schriften, Vorlesungen und einer Reihe kleinerer Abhandlungen.

§ 148. Und die Richtung, nach der sich die Ergänzung der Anthropologie Kants zu seiner gesamten Psychologie (aus allem, was sonst aus der Feder unseres Philosophen geflossen oder auf indirektem Wege uns von ihm überliefert ist) vollziehen kann, ist in unserer Arbeit gegeben.

Auch in Zukunft wird jede Darstellung der Kantischen Psychologie von der Kritik, und zwar besonders von der Kritik der reinen Vernunft, in der der Schlüssel zum Verständnis der gesamten Kantischen Philosophie und also auch der Psychologie liegt, ausgehen müssen (abgesehen davon, daß hier ja auch die Frage einer metaphysischen oder rationalen Psychologie im theoretischen Sinne abgetan wird). — Für einzelne Gebiete war, wie wir sahen, die Kritik der Urteilskraft von besonderem Werte, auch dadurch, daß sie sich einer aufmerksamen Beachtung der psychologischen Tatsachen zugänglicher zeigte.

[Nur als Ergänzung werden die übrigen auf dem Gebiete der Kritik liegenden Schriften, darunter auch die Kritik der praktischen Vernunft, mitzusprechen haben.]

Freier entfaltet sich der psychologische Gesichtspunkt in den Vorlesungen, natürlich vor allem in denen über Metaphysik, die gemäß ihrer Vorlage der Psychologie einen eigenen Abschnitt widmen. Noch unsicher erscheint hier die Ausführung des Stoffes auf einem Gebiet, das mit den großen Interessen des Kritizismus eigentlich wenig gemein hat; daher wird sie doch leicht dazu verleitet, sich an die Prinzipien der Apriorität, Allgemeingültigkeit, Freiheit anzulehnen.

Da hat nun das praktisch-psychologische Interesse, schon früh in Kant lebendig und gepflegt, als Parallele zu den Vorlesungen über Physische Geographie die über Anthropologie entstehen lassen [1]). Sie sollen „Menschenkenntnis“ vermitteln, zur Verwendung im praktischen Leben. Dazu bedürfen sie einer genaueren Untersuchung der psychischen Anlagen und Fähigkeiten, die jedem Menschen innewohnen und natürlich für seinen Verkehr mit der Mitwelt maßgebend sind. Und so erhält denn hier die bis dahin etwas vernachlässigte und als minderwertig angesehene „empirische Psychologie“, die in der Metaphysik ein Fremdling war, wenigstens eine würdige Unterkunft. Allerdings kann sich eine pragmatische Anthropologie nicht auf zu ausgedehnte Erörterungen empirisch-psychologischer Einzelheiten, die als solche den Verfasser der Vernunftkritik vielleicht auch noch wenig interessieren, einlassen; aber wir sind mit ihr doch am Abschluß der Entwicklung angelangt, die die Kantische Psychologie genommen hat: hier ist ihr eigentliches Reich und ihre Stelle im System der Kantischen Philosophie.

Daß sie später einmal eine ausführlichere Behandlung erfahren wird in einem „Pendant zu der empirischen Naturlehre“ (s. § 144), stellt Kant selbst ihr in Aussicht.

So etwa könnte eine Darstellung der Kantischen Psychologie sich teils von der gedanklichen Entwicklung aus der kritischen Philosophie, teils von der historischen in der angedeuteten Weise leiten lassen. Das Gebäude, das daraus entstehen würde, zeigt freilich in Fundament und Aufbau Lücken und Ungleichmäßigkeiten, wie jeder nur künstlich aus einer Reihe von Abhandlungen mit teilweise ganz verschiedenen Zielen entnommene Stoff- und Gedankenkomplex. Aber dennoch muß eine Darstellung der Kantischen Psychologie eine heute noch sehr fühlbare Lücke in der Kantforschung und -literatur ausfüllen.

1) S. darüber genauer Vorländer a. a. O. VII ff (vgl. auch Erdmann Refl. zur Anthr. 38 ff. u. die Entgegnung Arnoldts a. a. O. IV 346 ff.).

Literatur.

Kant, Imm.: Versuch über die Krankheiten des Kopfes. 1764 (Berliner Akademie-Ausg. II).

— Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764 (Ak.-Ausg. II).

— Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—66 (Ak.-Ausg. II).

— Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766 (II).

— Von den verschiedenen Racen der Menschen. 1775 (II).

— Kritik der reinen Vernunft. 1781 (1. Aufl. IV, 2. Aufl. III).

— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. 1783 (IV).

— Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784 (VIII).

— Kritik von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1785 (VIII).

— Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. 1785 (VIII).

— Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785 (IV).

— Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. 1786 (VIII).

— Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786 (IV).

— Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. 1788 (VIII).

— Kritik der praktischen Vernunft. 1788 (V).

— Kritik der Urteilskraft. 1790 (V).

— Über eine Entdeckung zur Kritik der reinen Vernunft. 1790 (VIII).

— Über Philosophie überhaupt. 1794 (Ausg. Rosenkranz-Schubert I).

— Zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1795 (Ak.-Ausg. VIII).

— Zu Sömmering, Über das Organ der Seele. 1796 (Ros.-Schub. VII).

— Metaphysik der Sitten. 1797 (Ak.-Ausg. VI).

— Briefe an M. Herz, L. Reinhold u. a. (X).

— Der Streit der Fakultäten. 1798 (VII).

— Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798 (VII).

— Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Ros.-Schub. XI).

— Logik, hrg. v. Jäsche. 1800 (Ros.-Schub. III).

— Vorlesungen über Physische Geographie, hrg. v. Rink. 1802 (VI).

— Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. 1804 (I).

— Erläuterungen zur Psychologia empirica in A. G. Baumgartens Metaphysica, Reflexionen zur Anthropologie, Entwürfe zu dem

Kolleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren, Entwurf zu einer Opponenten-Rede. 1777 (Ak.-Ausg. XV).
Erdmann, B.: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. I. Bd. 1. Heft. Reflexionen zur Anthropologie. 1882.
Pölitz, L.: Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik. 1821.
Starke, F. Chr.: I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. 1831.
— I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Neue Ausgabe 1838.
Baumgarten, A. G.: Metaphysica. Editio VI. 1768.
Meier, G. F.: A. G. Baumgartens Metaphysik (Übers.) 1766.

Eucken, R.: Geschichte der philosophischen Terminologie. 1879.
Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie. 1898—1904.
Volkmann, W.: Lehrbuch der Psychologie. 1884 u. 1895.
Dessoir, M.: Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Bd. 2. A. 1902.
Klemm, O.: Geschichte der Psychologie. 1911.
Sommer, R.: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik. 1892.
Dilthey, W.: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts (Ges. Schriften II. Bd. 1914).
Mellin, G. S. A.: Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. 1797—1803.
Meyer, J. B.: Kants Psychologie. 1870.
Schneider, O.: Die psychologische Entwicklung des Apriori. 1883.
Buchner, E. F.: A study of Kants Psychology with reference to the critical philosophy (Psychological Review. 1897).
Hegler, A.: Die Psychologie in Kants Ethik. 1891.
Vorländer, K.: Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1912.
Heinze, M.: Abh. der philol.-histor. Klasse der Sächs. Ges. d. Wiss. XIV. 1894.
Erdmann, B.: Philosophische Monatshefte XIX. 1883; XX. 1884.
Hoar, R.: Philosophische Monatshefte XXIX. 1893.
Menzer, P.: Kant-Studien III. 1899.
Arnoldt, E.: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung. (Ges. Schr. IV u. V) 1908 u. 1909.
Adickes, E.: Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. 1911.
Apitzsch, A.: Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants. Diss. 1897.
Kuberka, F.: Kants Lehre von der Sinnlichkeit. Diss. 1905.
— Kant-Studien XII. 1907.
Reininger, R.: Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. 1900.

Knothe, P.: Kants Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger. Diss. 1905.
Rademaker, Fr.: Kant-Studien 1908. Ergänzungsheft 9.
Monzel, A.: Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. 1913.
Grundmann, R.: Die Entwicklung der Ästhetik Kants. 1893.
Schlapp, O.: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. 1901.
Stumpf, K.: Abh. d. philos.-philol. Klasse der K. Akad. d. Wiss. zu München, 19. Bd. 2. Abt.
Cohn, J.: Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 24. 1900.
Lehmann, R.: Philosophische Monatshefte XX. 1884.
Jahn, M.: Neue Jahrbb. für Philologie und Pädagogik 130. 1884.
Schmidt, B. Ad.: Kant-Studien XVI. 1911.
Poppe, P.: A. G. Baumgarten, Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolff'schen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Diss. 1907.
Palme, A.: J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Diss. 1905.
Gerland, G.: Kant-Studien X. 1905.
Barach: Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft Wien. 1872.

Lebenslauf.

Am 17. September 1889 wurde ich, Aloys Neukirchen, katholischer Konfession, als Sohn des Korrektors Jakob Neukirchen und seiner Ehefrau Maria Anna geb. Schäfer in Cöln a. Rh. geboren. Ich besuchte von Ostern 1895 bis Ostern 1899 die Volksschule und darauf neun Jahre das Gymnasium an der Apostelkirche in Cöln. Ostern 1908 erhielt ich dort das Reifezeugnis und bezog die Universität Bonn zum Studium der Philosophie und Philologie. Im Winter 1909/10 war ich an der Universität Berlin und im Sommer 1910 an der Universität München immatrikuliert. Von Herbst 1910/11 ab studierte ich wieder in Bonn bis zu meiner Meldung zur Prüfung für das höhere Lehramt, die ich am 24./25. Januar 1913 zu Bonn in Germanistik und klassischer Philologie bestand. Von Ostern 1913 bis Ostern 1914 war ich zur Ableistung des Seminarjahres am Städtischen Schillergymnasium zu Cöln-Ehrenfeld beschäftigt.

Meine wissenschaftliche Ausbildung verdanke ich den akademischen Lehrern: *Brinkmann, Clemen, Crusius, Dade, Dyroff, Elter, Enders, Erdmann, Franck, Herbertz, Külpe, v. Kraus, Lommatzsch, von der Leyen, Litzmann, Marx, v. Mess, Norden, Rehm, Roethe, Schultz, Schulze, Simmel, † Solmsen, Streitberg, Vollmer, Wagner, Wenger, Wentscher, Wentzel, Weyman, v. Wilamovitz, † Wilmanns.*

Die Anregung zu vorliegender Arbeit erhielt ich von Herrn Professor *Külpe* in Bonn, der mir das gleichlautende Thema zur Bearbeitung für die Staatsprüfung zuwies. Auf seinen Rat hin und unter seiner gütigen Förderung, für die ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche, ist daraus diese Dissertation erwachsen.